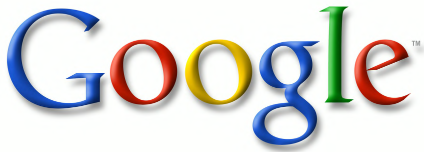
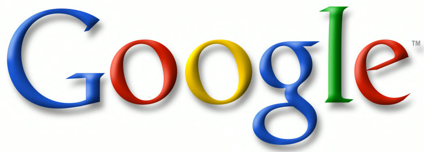
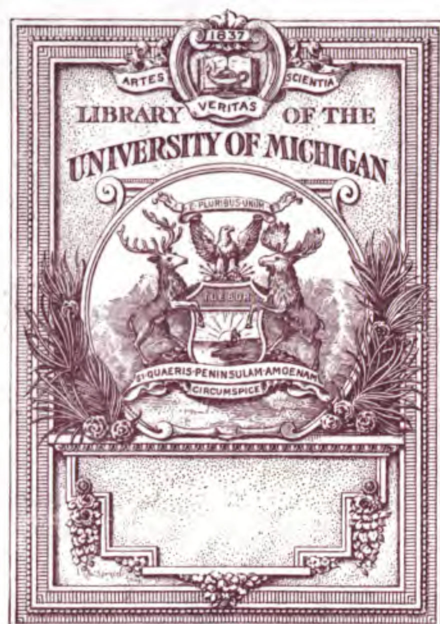





1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE

Dott. Cesare Ranzoli

LA RELIGIONE E LA FILOSOFIA

DI

VIRGILIO



PADOVA
R. Stab. Tipo-Litografico P. Prosperini
1900

Padova. — R. Stab. P. Prosperini

AI MIEI GENITORI

in segno di affetto e di riconoscenza

dedico

Prefazione dell'Autore

Les grands poëtes ne font que traduire dans leur vers ce qui est l'âme même de leur temps.
(HAVET - *Le Christianisme et ses origines*).

Importanza della presente ricerca — Deficienza degli studi antichi e moderni sulla filosofia di Virgilio — Metodo ed estensione del nostro lavoro.

Lo studiare in un poeta le manifestazioni del pensiero filosofico, non è, come potrebbe sembrare a tutta prima, cosa inutile ed oziosa, specie quando questo poeta porti il gran nome di un Omero, di un Virgilio, di un Dante, di un Shakespeare.

Cogliere, tra le volute or ampie or brevi del verso o della strofe, l' aculeo pungente di un dubbio che rivela tutto il dramma interiore ; delineare, tra le sfumature del sentimento poetico e le volate della fantasia, i contorni precisi e severi di un concetto risguardante l' origine del mondo e delle cose, la causa dei fenomeni naturali, l' avvenire dell' anima umana, i rapporti dell' individuo con sè stesso e con la società ; fermare, in una parola, il modo onde il poeta seppe concepire e risolvere i più ardui e tormentosi problemi che abbiano affaticato lo spirito umano nel lungo periodo della sua storia, è indubbiamente bella ed importante ricerca.

Bella, perchè ci rivela come possano sublimarsi, nella mente divina del poeta, i concetti più aridi e severi. Importante, perchè il pensiero del poeta riflettendo, o in tutto o in parte, il pensiero de' suoi contemporanei, ci è d' aiuto a ricostruire la storia del pensiero umano in generale e del filosofico in particolare ; e perchè d' altro

canto l' esperienza ci insegna come i concepimenti scientifici e filosofici, resi più accettevoli dal magistero dell' arte, esercitarono sempre una grande efficacia non pure sui contemporanei, ma talora anche sui posteri.

Nè è da credere che tutto ciò possa dirsi soltanto dell' epopea primitiva, prodotto spontaneo di un popolo intero, oppure di quella poesia filosofica vera e propria, di cui ci offrono splendidi esempi tutte le antiche e le moderne letterature.

No ; l' opera d' arte, qualunque sia la sua origine e la sua natura, è sempre in relazione intima con lo stato generale dello spirito e dei costumi del tempo, « car — dice il Taine — l' etat des moers et de l' esprit est le meme pour le public et pour les artistes ; il ne sont pas des hommes isolés. C' est leur voix seule que nous entendons en ce moment à travers la distance des siècles ; mais au-dessous de cette voix éclatante qui vient en vibrant jusq' à nous, nous démêlons un murmure et comme un vaste bourdonnement sourd, la grand voix infinie et multiple du peuple qui chantait à l' unisson autour d' eux » (1).

Che nelle opere virgiliane, e segnatamente nell'*Eneide*, si contenga un certo numero di dottrine filosofiche, fu osservato così dagli antichi come dai moderni ; ma tanto i primi come i secondi non ebbero, come ora vedremo, un' idea esatta della natura e della estensione di tali elementi, così da poter ricavare da essi una conclusione sicura e positiva.

Presso gli antichi (2) era causa necessaria di traviamento il concetto stranamente esagerato che si aveva della sapienza virgiliana, e che, sorto nei tempi immediatamente posteriori alla morte del poeta, si conservò durante tutta l' età di mezzo, e fu riassunto mirabilmente da Dante nel noto verso :

quel Savio gentil che tutto seppe (3).

Questo falso concetto diè luogo da principio a una venerazione addirittura superstiziosa per Virgilio, e più tardi, colla decadenza dell' impero, alla interpretazione allegorico-filosofica delle opere virgiliane ; nelle quali si credette vedere ogni sorta di dettami scientifici, e sensi riposti di alta filosofia. Questa tendenza si accrebbe ancor più durante il medio evo, in cui il pensiero era spinto irresistibilmente al simbolo, all' allegoria ed al misticismo da cause mol-

teplici, che si riassumono nel predominio del neoplatonismo, e più ancora del cristianesimo ormai trionfante.

Per tal modo, durante tutta la decadenza latina e i tempi di mezzo, è un pullulare continuo di interpretazioni allegorico-filosofiche, fra le quali vanno particolarmente notate, per la fama cui godettero, quelle di Donato, di Servio, di T. C. Donato, di Macrobio, di F. P. Fulgenzio, di Bernardo di Chartres e di Giovanni di Salisbury, secondo il quale, Virgilio « *sub imagine fabularum totius philosophiae exprimit veritatem* » (4).

Le stranezze cui giunsero codeste interpretazioni filosòfiche, sono qualche cosa di estremamente sbalorditivo. Qui basti rammentare, a mo' d' esempio, che Macrobio riconosce nel Virgiliano « *terque quaterque beati* » la dottrina pitagorica dei numeri ; e che Fulgenzio comincia col vedere in « *arma, virum, primus* » i tre gradi della vita umana, e cioè : sostanza corporea, sostanza intelligente e sostanza adornante (5). E sèguita poi di questo passo nella interpretazione di tutta quanta l' Eneide !

Per i moderni invece si verifica tutto il contrario. Vale a dire che, mentre gli antichi avevano un concetto esagerato del sapere filosofico di Virgilio, così da chiamarlo persino, *magnae philosophiae praeclarissimus praeceptor* (6), gli studiosi moderni restringono questo concetto alle più umili proporzioni, tanto da abbandonare a semplici commentatori la cura di interpretare quei passi di indole filosofica, che si riscontrano nelle opere virgiliane.

Ma codesti commentatori, privi affatto di ogni conoscenza di storia della filosofia, e sviati dall'abitudine di prestar attenzione piuttosto alle qualità formali che alle sostanziali, sbagliano il più delle volte nei loro giudizi, facendo stoico un pensiero che è platonico ed epicureo uno che è stoico (7). Cosicchè gli storici della filosofia e della letteratura latina, dovendosi fondare su tali commenti per dare un giudizio riassuntivo su Virgilio filosofo, lo dicono falsamente o stoico o epicureo, o, per non errare, eclettico, senza però avere una idea esatta dei limiti e dell'estensione dell'eclettismo virgiliano.

Manca adunque, nella pur lussureggiante letteratura virgiliana, uno studio condotto con intendimenti severamente critici intorno alla filosofia del nostro grande poeta. Non solo; ma il concetto che si ha comunemente di essa filosofia, anche nel mondo dei dotti, è assolutamente erroneo, è contrario alla verità. Nel corso della nostra ricerca avremo campo di riscontrarlo ripetutamente. Noi vedremo filologi e

letterati moderni, di indubbio valore e di grande dottrina, uscire a tal proposito in affermazioni, che un esame accurato dei poemi virgiliani dimostra prive affatto di qualsiasi fondamento. Noi vedremo perpetuarsi fino ai nostri giorni un'assurda leggenda, che è ancor oggi universalmente accettata, ma che non regge ad una critica severa e positiva.

In queste condizioni, ci sembra dimostrata più che a sufficienza la necessità di questo nostro lavoro; al quale — vogliamo sperarlo — si vorrà riconoscere la stessa importanza che tutti accordano agli studi dei filologi e dei letterati, specialmente tedeschi, sul modo onde nei poemi virgiliani è adoperata la preposizione *cum*, o l'aggettivo *purpureus*, o il tempo infinito (9). Prima però di addentrarci nella nostra ricerca, sarà necessario che noi esponiamo brevemente quale ne sia l'estensione, quali gli intendimenti e quale il metodo seguìto.

Innanzi tutto, noi abbiamo creduto indispensabile far precedere allo studio dei princìpi filosofici del Mantovano, che costituisce il fine precipuo di questo lavoro, una trattazione piuttosto ampia sul sentimento religioso che circola attraverso i poemi virgiliani. A ciò fummo indotti specialmente da due considerazioni. In primo luogo perchè, dato il vincolo strettissimo che ha sempre unito la religione alla filosofia, ci sembrava impossibile poter comprendere questa senza aver prima studiato le origini, i caratteri e l'estensione di quella. Secondariamente perchè, anche a tal proposito, manca nella letteratura virgiliana un lavoro che possa dirsi compiuto e definitivo. I pochi e rapidi accenni che si trovano nei commenti, nelle monografie o nelle storie letterarie, sono non soltanto il più delle volte inesatti, ma anche sempre insufficienti.

Infatti, per dare una idea adeguata delle credenze di Virgilio, non basta il dire che egli si conformava in tutto alle dottrine della religione nazionale. Come vedremo a suo luogo, il culto romano consisteva in una rete fittissima di riti, che tutti dovevano seguire nel modo più scropoloso, ma mancava di cosmogonia, di mitologia e di qualsiasi insegnamento metafisico o morale. Quindi, all'infuori del rituale, era lasciata ad ugnuno la massima libertà riguardo alle dottrine; cosicchè, sotto un'apparenza esteriore di uniformità, la religione era a quei tempi cosa tutt'affatto personale e mutava da individuo ad individuo, secondo l'educazione, la coltura, il carattere di ciascuno.

Quanto poi alla seconda parte del nostro lavoro, che riguarda le idee filosofiche di Virgilio, diremo subito che non abbiamo voluto limitarci a prendere in esame e determinare l' origine e il significato di quei passi che esprimono dottrine filosofiche determinate, proprie soltanto di qualcuna delle scuole che allora fiorivano nel mondo greco-romano. Se così avessimo fatto, non avremmo potuto giungere che a conchiusioni parziali ed incerte, dato l' eclettismo del nostro poeta ; mentre invece, come dice il titolo stesso di quest' opera, nostro intento era di ricercare attraverso i poemi virgiliani quale fosse il pensiero filosofico complessivo del loro Autore, in qual modo egli concepisse i problemi massimi della natura e della vita.

Concedendo sì fatta estensione alla ricerca, essa assume una importanza psicologica, oltrechè storica ; perchè noi potremo determinare non soltanto il sistema filosofico al quale si accostò maggiormente il grande epico latino, ma cogliere ancora i moti più intimi dell' anima sua, comprenderne i sentimenti riposti, rilevare attraverso ad essi quali fossero i suoi gusti, la sua educazione, il suo carattere.

Il cómpito era tutt' altro che facile. Giudicherà il lettore se pari agli intendimenti fu l' esecuzione.

Noi, per parte nostra, abbiamo la coscienza di aver seguìto un metodo rigorosamente critico ; non d' altro timorosi che di essere trascinati — o dalla suggestione che i grandi artisti esercitano sempre su chi s' accosta ad essi, o dai pregiudizi comuni, o da una imperfetta conoscenza dei poemi virgiliani e della società romana — a conchiusioni arbitrarie o prive affatto di qualsiasi fondamento. Ciò accade molto spesso nei lavori della natura di questo nostro. Sciegliendo accuratamente nella ricca compagine di un poema qualche frase staccata, e traducendola e lumeggiandola nel modo più conforme ai propri intendimenti, si riesce a far dire al poeta ciò che meglio piace, ed a porlo sotto una luce talora più bella e più seducente, ma sempre falsa. In questa sorta di travestimenti, pregevoli forse come opera d' arte, ma non come lavoro di critica, i Francesi sono addirittura insuperabili.

Per evitare un simile pericolo, noi ci siamo proposti di non avventurarci mai ad alcuna affermazione, anche di secondaria importanza, senza prima averne avuta la conferma dallo studio accurato dei poemi, e dell' ambiente politico, filosofico, morale e religioso

dal quale sorsero. Quindi abbiamo abbondato di proposito nella citazione dei passi virgiliani, che riproducemmo integralmente, traducendo e rimandando alle note solo nei casi che ciò poteva esser fatto senza pregiudizio della dimostrazione intrapresa.

Questo metodo — non ce lo nascondiamo — ha pure i suoi inconvenienti: codeste filze di citazioni latine, campate nel bel mezzo della pagina, interrompono il filo della dimostrazione, e, a lungo andare, fastidiscono il lettore men che attento o poco pratico della lingua del Lazio. Ma noi abbiamo creduto di seguirlo ugualmente, come quello che era il più sicuro e il più positivo; chè, se qualcuno ne rimarrà contrariato, ce ne sapran grado invece tutti gli studiosi del grande poeta latino.

NOTE

(1) Taine - *Philosophie de l'art.*, Paris, Bailliere, p. 9-10.

(2) Riguardo alla fama goduta da Virgilio da' suoi tempi a tutto l'evo medio, vedasi l'opera ormai classica del Comparetti, *Virgilio nel Medio evo,* Firenze, Seeben, 1896.

(3) *Inferno,* C. VII, v. 3. Dell'idea che il massimo poeta italiano aveva della omniscienza del sommo poeta latino, abbiamo altri esempi nella *Divina Commedia,* ove Virgilio è chiamato «virtù somma», «tu che onori ogni scienza e ogni arte», «mar di tutto senno», ecc. ecc.

(4) Cfr. *Policratic.* VI, c. 22; al II, c. 15, dice ancora: *Virgilium in libro (Aeneidos) in quo totius philosophiae rimatur arcana».* Per gli altri interpreti e commentatori, cfr. Comparetti, *op. cit.,* Vol. I, specie i C. V, VIII, XII.

(5) Cfr. F. P. Fulgenzio - *De cont. Virg.*, in Van Starnum: *Mythographi latini* - Lugd. Bat. 1742.

(6) Cfr. Hagen - *Schol. bern.,* p. 997.

(7) Vedremo durante tutta la nostra ricerca a quali errori abbia condotto i filologi e i commentatori la completa ignoranza della storia della filosofia. Qui sarebbe troppo lungo il ricordarli tutti.

(8) Per vedere a quale micrologia di ricerche possano giungere certi pedanti, si cfr. W. Henghelmann, *Bibliotheca script. class.* (lat.), Leipzig, 1882, p. 693-730.

LA RELIGIONE

§. 1. Le condizioni della religione romana ai tempi di Virgilio e le riforme di Augusto — Poca sincerità dei letterati suoi collaboratori. § 2. La religiosità di Virgilio — In lui rivive l'antica religione romana con tutti i suoi caratteri. § 3. Segue della religione romana in Virgilio — Crudeltà e dispotismo degli dèi — Ribellioni al loro volere. § 4. Il rituale romano in Virgilio — Funerali e sacrifizi — Spirito pratico della religione romana. § 5. L'allegoria dell'Eneide — I libri sibillini e l'elemento greco asiatico nella religione di Virgilio — L'antropmorfismo e la moralità degli dèi — L'egloga IV e il cristianesimo in Virgilio.

Quando Cesare Ottaviano, distrutto colla vittoria d'Azio l'ultimo e il più temibile de' suoi rivali, si vide finalmente unico padrone dell'Impero, sua prima cura fu di ridonare ai suoi domini quell'ordine e quella tranquillità che un secolo di guerre civili aveva profondamente turbato. Questa fu l'ambizione massima e l'occupazione costante di tutta la sua vita, come appare dalla celebre *Iscrizione d'Ancira* (1) e dall'editto riferitoci da Svetonio (2); e con ciò egli mostrava di comprendere assai bene l'alta funzione storica che l'impero, succeduto alla repubblica oligarchica, era chiamato a compiere sulla scena del mondo (3).

Ma per raggiungere questo scopo era necessario che il nuovo ordine di cose poggiasse sopra qualche elemento stabile e sicuro; ora in codesta società decrepita tutto era dissoluzione e rovina. La repubblica, e con essa l'aristocrazia che la rappresentava, era irreparabilmente caduta a Farsalo, a Tapso, a Filippi, ad Azio; la popolazione delle provincie, angariata dai governatori romani, priva d'ogni beneficio di leggi e di libertà, o rodeva rabbiosamente il freno, o istupidiva giorno per giorno nell'abbiezione e nella servitù; il popolo romano non era più che plebe miserabile, oziosa, corrotta, composta per la maggior parte di schiavi liberati e di stranieri; l'esercito, malfido e indisciplinato, concedeva il proprio aiuto a chiunque sapesse amicarselo con doni e promesse. Fra tanta irreparabile rovina, una cosa sola era rimasta abbastanza intatta

l' antica religione romana. Ad essa si volse adunque, con acume politico finissimo, il novello imperatore, e su di essa poggiò quasi interamente il proprio governo.

Invero, anche la religione romana aveva risentito, sul finire della repubblica, i tristi effetti dello scetticismo che dilagava: i templi crollavano in rovina, il diritto pontificale s'era perduto, molte delle antiche feste non si celebravano più, i beni degli dèi eran messi a ruba, i boschi sacri rasi al suolo, e Cesare, pontefice massimo, poteva negare in pieno senato l' immortalità dell' anima (4). Tuttociò era, per così dire, la traduzione esterna della indifferenza religiosa che s' era impadronita delle coscienze, e che aveva origini assai rimote; fin da quando cioè all' antica forma di *cooptatio*, per la quale i nuovi sacerdoti erano eletti dagli stessi collegi sacerdotali, fu sostituita l' elezione popolare (5) e il gusto per l'arte e la letteratura greca cominciò a diffondersi fra le classi più colte e favorite dalla fortuna (6). L' abbandonare la nomina dei sacerdoti alle passioni popolari, aveva portato per conseguenza l' alterarsi delle antiche tradizioni, perchè non sempre i migliori riuscivano eletti, ma più spesso gli intriganti e gli ambiziosi. Il diffondersi della coltura ellenica fra l' aristocrazia aveva arrecato danni forse maggiori; perchè la letteratura latina, nata appunto sotto la protezione e mediante l' aiuto della nobiltà, fu per tal modo imbevuta fin dal suo nascere di quello spirito critico di quello scetticismo senile, che era proprio della ormai esausta letteratura greca. Così noi vediamo Plauto parodiare nelle sue commedie le formule più venerabili della religione romana, e far oggetto di riso gli augùri celesti e la protezione divina (7). Ennio va ancora più in là; incredulo egli stesso e maestro di incredulità, non si limita a negare nelle sue commedie la Provvidenza divina, a deridere àuguri ed aruspici (8), ma traduce anche la ἱερὰ ἀναγραφή di Evemero, ove s'insegnava che gli dèi non erano che re od eroi divinizzati, ed un poema attribuito ad Epicarmo, che li rappresentava come semplici allegorie fisiche (9). Ora, data l'efficacia che la letteratura, e il teatro in ispecie, ha sempre esercitato sopra i costumi e le credenze, era inevitabile che a lungo andare l'incredulità si diffondesse anche tra il popolo (10).

Ed infatti, verso il VI secolo di Roma la decadenza della *patria religio* giunse a tal punto, che i più ragguardevoli cittadini, preoccupati delle gravi conseguenze politiche che essa avrebbe potuto avere, pensarono seriamente a porvi un riparo. Ma l'opera loro riuscì al tutto vana. Anzi, sortì effetto contrario; perchè Caio Lucilio, Panezio, Scipione Affricano, Elio Stilo, Terenzio Varrone e gli altri che in quell'epoca cercarono rialzare le sorti della religione romana, erano increduli essi stessi. Se nel foro ed al senato, spinti più che altro da un interesse politico, innalzavano a cielo i meriti patriottici della vetusta religione, e ne raccomandavano e ne seguivano scrupolosamente il culto, nei libri e nei ritrovi privati

non esitavano a distruggerla con i loro dubbi e le loro facezie (11). Come avrebbero potuto infondere agli altri ciò che essi stessi non sentivano? Come non avrebbe generato l'indifferenza codesto palese dissidio tra i sentimenti e le parole, la vita privata e la pubblica?

Queste, in breve, le cause della indifferenza religiosa che s'era impadronita degli animi sul finire della repubblica; Cicerone, che riassume in sè stesso quest'epoca, ce ne offre l'esempio più persuasivo (12). Tuttavia non dobbiamo riputare che ogni spirito religioso si fosse spento assolutamente nella coscienza dei più, e che codesta indifferenza avesse radici molto profonde. Sarebbe errore il crederlo; ed in tale errore cadono quasi tutti gli storici di Roma, tratti in inganno dalle audaci negazioni e dai frizzi irriverenti di qualche poeta o commediografo (13). Innanzi tutto, le donne erano rimaste fedelissime alle antiche credenze, e ne celebravano ancora con gran diligenza le cerimonie. Questo fatto, assai naturale del resto, ci è confermato da parecchie testimonianze. Terenzia, la moglie di Cicerone, era molto divota, e così le scriveva il marito in una lettera in cui narravale d'esser caduto ammalato « *Statim ita sum levatus, ut mihi Deus aliquis medicinam fecisse videatur. Cui quidem tu Deo, quemadmodum soles, pie et caste satisfacias: idest, Apollini et Aesculapio* » (14). Anche l'ava del grande oratore era religiosissima; essa morì infatti per la paura che essa aveva avuto che qualche accidente non le impedisse di celebrare le feste di Giove (15). Quando Verre fece trasportar via da Segeste la statua di Diana « presso i Segestani non fu trovato alcuno nè libero nè schiavo nè straniero che osasse toccare quella sacra imagine »; si dovette ricorrere ai barbari della Libia, i quali, ignari *totius negocii ac religionis*, non ebbero difficoltà a levarla « *quod quum ex appido exportabatur, quem conventum mulierum factum esse arbitramini? quem fletum maiorum natu?... Quid hoc tota Sicilia est clarius, quam omnes Segestae matronas et virgines convenisse, quum Diana exportaretur ex oppido, unxisse unguentis, complesse coronis et floribus, ture odoribus, incensis usque ad agri fines prosequtas esse?* (16). Oltre alle donne, anche il popolo minuto, specie quello delle campagne, s'era conservato ligio alle proprie tradizioni religiose. Anzi, si può dire che mai più d'allora la superstizione era stata intensa fra le popolazioni, perchè mai più d'allora le miserie, le ruberie, le stragi, gli sconvolgimenti politici, le leggende sulla prossima fine del mondo, avevano dato loro motivo di disperare delle cose della terra e di cercare nel sovrannaturale un'àncora di salvezza (17). Diversamente non si saprebbe spiegare come mai Cicerone, che nel *De Natura Deorum* e nel *De Divinatione* maltratta in sì malo modo le credenze volgari, ne' suoi discorsi al popolo si mostri invece tanto ossequente agli dèi, tanto timoroso di offenderli, tanto credulo della loro potenza e dei loro miracoli (18). Come non si saprebbe spiegare la violenza delle invettive di Lucrezio contro le superstizioni;

egli non avrebbe avuto alcuna ragione di riscaldarsi tantò se codeste superstizioni non fossero realmente esistite. E che esistessero, proprio ai tempi di Lucrezio o vicino ad essi, ci fan fede Plutarco, Diodoro Siculo, Tito Livio ed altri storici. Narra Plutarco nella vita di Marcello, che i Romani, per vincere i Galli ribellatisi « costretti si videro a secondare certi oracoli, tratti da' libri sibillini, in ordine a' quali seppellirono vivi due Greci, uomo e donna, e similmente due Galli, nel luogo chiamato la piazza de' buoi; e a tai Greci e Galli, così seppelliti, fanno, sino al dì d' oggi, nel mese di novembre, sacrifici segreti, che lecito non è di vedere » (19). Parecchi fatti simiglianti sono riferiti anche da Tito Livio (20). Diodoro poi ci racconta che verso il 90 A. C., quando cioè Lucrezio aveva nove anni, era stato scoperto nelle vicinanze di Roma ed arso vivo per rapporto degli aruspici un preteso ermafrodito, la cui esistenza si credeva contraria alla natura ed agli dèi (21). Erano queste le superstizioni che eccitavano gli sdegni magnanimi del poeta del *De rerum natura;* a queste, non all' antica leggenda del sacrificio di Ifigenia, cui egli non poteva credere, è rivolto per fermo il verso famoso

Tantum religio potuit suadere malorum (22).

Ma anche nei cosidetti spiriti forti, anche in quelli che affettavano il loro disprezzo per ogni sorta di pregiudizi religiosi, l' incredulità era tutt'affatto esteriore. Nell' intimo della loro coscienza la superstizione sopravviveva ancora, pronta a manifestarsi nei momenti di pericolo e di sconforto (23). Nè poteva essere altrimenti, dacchè l' unica cosa che l' avrebbe utilmente sostituita, la scienza, era, oltrecchè assai imperfetta, privilegio di pochi e senza efficacia alcuna sulla pratica della vita (24). Per noi la scienza è una istituzione sociale, ai cui risultati niuno può sottrarsi; per gli antichi era invece qualche cosa di *occulto*, che non usciva da scuole determinate, e che soltanto pochi adepti riuscivano a possedere. Ed anche da questi essa veniva riguardata piuttosto come un ornamento dello spirito che come un mezzo di conoscenze e di esplicazioni ulteriori; cosicchè, quando qualche grande problema si affacciava alla mente, o qualche sciagura colpiva l'animo, non si ricorreva a quel complesso di cognizioni staccate e di ipotesi malsicure che costituiva la scienza, ma ai dogmi della religione.

Ottaviano comprese adunque che, per quanto decaduta dalla primitiva potenza, l' antica religione aveva ancora radici profonde nell' animo de' suoi sudditi. Bastava renderle l' autorità perduta, bastava scuotere gli indifferenti, incoraggiare i fedeli, ed essa sarebbe divenuta ottimo stromento di governo. Si diede quindi a ristaurare e riadornare i vecchi templi, a costruirne di nuovi, a rimettere in onore le antiche cerimonie, ad accrescere il numero dei sacerdoti, ad istituire culti novelli. Comprendendo quanta efficacia avrebbe avuto il suo esempio, non trascurò alcuna

occasione per dimostrare la propria religiosità. Ma più che tutto, in codesta opera di ristaurazione religiosa, egli si valse di quella schiera brillante di poeti e di prosatori, che ha reso celebre il secolo che da lui prese nome. Ovidio, Properzio, Orazio, Virgilio, Tito Livio, per non nominare che i sommi, furono i suoi collaboratori più fedeli e più assidui; essi accolsero con entusiasmo le sue riforme morali e religiose, ne vantarono i meriti, cercarono di diffonderle fra i propri concittadini predicando la virtù e cantando gli dèi. Furon tutti egualmente sinceri?

Sarebbe arrischiato il dirlo, dal momento che non era tale nemmeno colui che li ispirava (25). Essi eran figli di quella generazione che aveva prodotto Cicerone e Lucrezio; vivevano in una società frivola e corrotta, nella quale le nuove riforme non avevano ancora avuta alcuna efficacia; per quanto entusiasti delle idee riformatrici d'Augusto, non avrebbero potuto scordare d'un subito le dottrine altra volta professate, mutare il regime di vita fino allora seguito. Da ciò la contraddizione tra le idee espresse nelle opere giovanili e in quelle dell'età matura, da ciò le incoerenze che si notano tra i loro principi e la loro condotta, da ciò infine quel lieve sorriso d'ironia che traspare anche nei punti ove l'entusiasmo sembra più sincero e più vivo. Tutto questo è abbastanza palese in Orazio, — che si definisce spiritualmente da sè stesso un *Epicuri de grege porcum* (26) — in Properzio, in Ovidio, nè occorre c'indugiamo a dimostrarlo.

Ma anche il severo Tito Livio, che pure s'era accinto a scrivere gli *Annales* col solo fine di porre un rimedio allo scetticismo e alla immoralità de' suoi concittadini, mostrando loro come la grandezza di Roma fosse dovuta alla patria religione e agli antichi austeri costumi, anche il severo Tito Livio non riesce sempre a nascondere la propria incredulità davanti a certi miracoli e prodigi, che le sacre cronache gli vengono narrando. Egli si sforza, è vero, a credere, e vuol costringere gli altri a fare lo stesso; ma qualche volta la sua ragione si ribella, e allora, o espone timidamente i suoi dubbi, o nega, o si scaglia addirittura contro la sciocca superstizione degli uni e la colpevole malafede degli altri. Così, quando ha raccontato qualche fatto glorioso degli antenati, esclama trionfante «*eludant nunc antiqua mirantes*» (27); quando ci fa assistere a qualche prodigio degli dèi, dichiara con gran solennità: «*non sum nescius ab eadem neglegentia, qua nihil deos portendere vulgo nunc credant, neque nuntiari admodum nulla prodigia in publicum neque in annales referri, ceterum et mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus, et quaedam religio tenet, quae illi prudentissimi viri publice suscipienda censuerint, ea pro dignis habere, quae in meos annales referam*» (28); quando gli àuguri hanno mentito, s'affretta ad ammonire «*tu quidem macte virtute diligentiaque esto! ceterum qui auspicio adest, si quid falsi nuntiat, in semet ipsum religionem reci-*

pit » (29 . Ma quando poi deve narrare il miracoloso congiungimento di Rea Silvia con Marte, insinua maliziosamente « *seu ita rata, seu quia deus auctor culpae honestior erat* » (30); quando gli si vuol far credere che a Cuma due topi avevano rosicchiata l'aurea statua di Giove, esclama con manifesto disgusto « *adeo minimis etiam rebus prava religio inserit deos* » (31); e quando infine enumera i segnali divini che precedettero una spedizione romana in Lucania, non può tenersi dal denominarli « *ludibria oculorum auriunque credita pro veris* » (32).

E Virgilio, che tanta amicizia e divozione nutrì per l'imperatore, che scrisse le *Georgiche* e l'*Eneide* per diffondere le riforme d'Augusto, ebbe egli pure di queste incertezze? Fu anch'egli poco sincero nel raccomandare a' suoi concittadini la pietà verso i *Dii indigetes,* l'osservanza delle pratiche religiose, la fede in quelle sacre leggende che s'andavano a poco a poco cancellando dall'animo dei Romani?

---

§ 2. — Virgilio non aveva il carattere giocondamente epicureo del poeta venosino, nè si sentiva come lui tanto figlio del suo tempo e tanto lontano per idee e per sentimenti dalle memorie del passato. La sua vita non era trascorsa, come quella di Properzio, in allegri conviti e in facili amori, fra i baci di Licinna e le dolci lusinghe di Cinzia; nè, come il il poeta delle Metamorfosi, aveva atteso il dì della sventura per pentirsi delle oscenità espresse in un'Arte di amare. Nato ed educato in un piccolo villaggio di una meschina città della provincia, vissuto per la maggior parte della sua vita lontano dai romori e dalle corruzioni della capitale, dotato infine di una natura mite, timida, sottomessa, egli doveva necessariamente conservare integra nell'animo la fede in quella *patria religio* in quei riti consacrati dal tempo, in quel mondo ingenuo di divinità agresti, che gli era trasmesso come un deposito sacro dalla tradizione degli avi. Quindi, nessuna contraddizione fra le idee da lui esposte prima nelle Bucoliche, poi nelle Georgiche e da ultimo nell'Eneide; nessuna incoerenza tra la sua condotta e le sue dottrine; nessun dubbio, nessuna incertezza nei princìpi che la sua Musa gentile va esponendo. Fra coloro che s'adoperano a diffondere tra il popolo romano i concetti religiosi e morali di Augusto, egli fu il più sincero e il più entusiasta, perchè così facendo non obbediva tanto al comando di un monarca potente e di un munifico protettore, quanto ad un'intima e profonda convinzione dell'animo suo.

Le memorie del passato lo seducono, lo attraggono. L'anima sua, sconfortata del presente, si rivolge ad esse con un segreto sospiro di desiderio; perchè nel passato egli ammira quella semplicità di costumi,

quella fiducia nella patria religione, che, sebbene perdutasi ormai nel popolo romano, si conservava ancora intatta nel villaggio natio, e costituiva una delle impressioni più dolci e più profonde della sua fanciullezza. Egli quindi vorrebbe che, almeno nelle campagne, le antiche tradizioni religiose fossero amorosamente conservate, ed a questo scopo — indottovi anche dai consigli di Cilnio Mecenate — compose le Georgiche. « Innanzi ad ogni cosa — dice egli al suo agricoltore — tu venera gli dèi e rinnova gli annui sacrifizi alla magna Cerere; tu offri quei sacrifizi sull'erba, al cadere degli ultimi dì del verno, o a già ridente primavera.... Tutta la gioventù agreste teco adori Cerere, a cui tu presenta favi nel latte temperati, e nel dolce Bacco: e la fausta vittima giri tre volte intorno alle biade novelle, e le vada compagno il coro tutto e l'allegra brigata, ed invochino Cerere che scenda sui tetti loro....» (1). Egli stesso li invoca assai di frequente questi dèi indigeti, protettori naturali del patrio suolo, e crede che soltanto colla fiducia in essi e col loro aiuto onnipotente, avrebbero potuto lenirsi i tanti mali che travagliavano la patria:

Dî patri indigetes, et Romule, Vestaque mater,
Quae Tuscum Tiberim, et romana Palatia servas
Hunc salten everso juvenem succurrere saeclo
Te prohibete! Satis jam pridem sanguine nostro
Laomedonteae luimus perjuria Trojae (2).

E rivolgendosi in altro luogo ai lontani discendenti del pio Enea, a' suoi concittadini, che fra il diffondersi delle idee nuove, l'imporsi di straniere divinità e il montare dello scetticismo, sembravano non ricordarsi più di quella santa *religio* per la quale soltanto

fortis Etruria crevit
Scilicet, et rerum facta est pulcherrima Roma
Septemque una sibi muro circumdedit arces (3).

li ammonisce per bocca dell'augure Eleno, *interpres Divûm,* a ritornare in braccio all'antica fede, agli antichi dèi, alle antiche abitudini religiose:

Hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto;
Hac casti maneant in religione nepotes (4).

E con che accento di viva commozione, con che religioso raccoglimento egli si rivolge al povero e felice regno del *pauperis Evandri* (5) e ne descrive con cura minuta i pietosi costumi, i riti divini, gli oracoli santi degli dèi, i sacerdoti recanti all'altare le abbrustolite viscere dei tori, gli onori resi a Bacco e a Cerere! E quasi ad impedire che ciò potesse essere interpretato come una ridicola superstizione, come un atto

di dimenticanza o di disprezzo verso le antiche divinità che costituivano il fondamento della religione romana, fa esclamare al re arcade:

Non haec solemnia nobis
Has ex more dapes, hanc tantis numinis aram
Vana superstitio, veterumque ignara deorum
Imposuit (6).

Ma il poeta mantovano non s'accontenta di predicare a' suoi concittadini la fedeltà verso i vetusti dèi della patria, e di far comprendere ad essi come soltanto col loro aiuto « la forte Etruria crebbe. e Roma potè divenire la più bella delle cose ». Dell'antica religione romana (7) egli stesso si mostra imbevuto, così da conoscerne perfettamente i riti e le formule, così da seguirne nel modo più rigido i minuti precetti. così da trasfonderne ne' suoi versi lo spirito informatore. Ed è questo appunto il carattere particolare della religione del nostro poeta, quale può desumersi dallo studio attento dei poemi virgiliani.

La religione romana, a cominciare dal periodo dei re, aveva subìto moltissime trasformazioni e s'era venuta man mano arricchendo di elementi nuovi, tolti in parte ai culti delle città vicine, e in parte alla religione greca. Tuttavia essa conservò sempre nel suo fondo un carattere tutto proprio — derivatole dai popoli ond'ebbe l'origine — che la distingue nel modo più assoluto da tutte le religioni dell'antichità. Sobri, gravi, prudenti, dotati di scarsa fantasia, continuamente preoccupati delle miserie del presente e dei pericoli dell'avvenire, i popoli latini, e in generale le primitive popolazioni italiche, avevano trasfuso nella loro religione tutti i caratteri psicologici che li distinguevano dalle altre popolazioni indo-europee. La povertà della loro fantasia ci si rivela in modo speciale nella poca varietà delle loro leggende. Il fondatore di quasi tutte le città italiane è, come Romolo, un eroe sorto per miracolo del fuoco sacro, e la cui origine divina si appalesa più tardi per mezzo di una fiammella che lambisce intorno intorno il suo capo, senza abbrucciarlo.

Questa leggenda è raccolta anche da Virgilio, e riprodotta in parecchi luoghi dell'Eneide. Nell'enumerare i condottieri che insieme a Mezenzio scesero in guerra contro Enea, egli ricorda il

Praenestine fundator urbis
Vulcano genitum pecora inter agrestia regem,
Inventumque focis omnis quem credidit aetas
Coeculus (8).

Quando, negli ultimi istanti di Troia, Enea vuol scagliarsi di nuovo contro i nemici per trovarvi la morte, più che le preghiere di Creusa lo

rattiene un portento degli dèi, nel quale Anchise vede profetati i destini della sua stirpe:

Ecce levis summo de vertice visus Juli
Fundere lumen apex, tactuque innoscia molles
Lambere flamma comas, et circum tempora pasci (9).

Col medesimo prodigio gli dèi vietano a re Latino di concedere la propria figlia a Turno, avvertendolo, per bocca dei veggenti, che essa è destinata a fondare un nuovo e glorioso regno, una nuova città che da lei prenderà il nome:

Castis adolet dum altaria taedis
Ut juxta genitorem adstat Lavinia virgo
Visa, nefas! longis comprehendere crinibus ignem
Atque omnem ornatum flamma crepitante cremari
Regalisque accensa comas, accensa coronam
Insignem gemmis; tum fumida lumine fulvo
Involvi, ac totis Vulcanum spargere tectis (10).

Virgilio, conoscitore profondo delle antiche tradizioni italiche, sembra accorgersi egli pure di codesta ingenuità e scarsità di invenzioni poetiche; ma, più che un difetto, la considera un pregio. Ammiratore convinto di tutto ciò che costituisce il genio della sua patria, egli trova che la feracità della *Saturnia tellus,* l'industre operosità de' suoi abitanti, la praticità della loro religione, valeva ben più della lussureggiante fioritura di miti e di leggende, in gran parte immorali, che il suolo greco aveva prodotto. Cosicchè, tessendo gli elogi d' Italia, egli esclama:

Haec loca non tauri spirantes naribus ignem
Invertere, satis inumanis dentibus Lydri;
Nec galeis densiusque virum seges horruit (11).

E l'ammirazione di Virgilio per quello che ora si considera come il difetto più grave della religione romana, era condiviso non pure da' suoi compatriotti (12) ma dagli stessi eruditi e filosofi greci. I quali, venuti a conoscenza della religione romana quando nel loro paese i miti non erano più che un inutile ingombro, un oggetto di scherno e di riso, riconoscevano in essa una semplicità che le permetteva di rimanere integra e rispettata anche nei tempi più progrediti del pensiero (13).

Ad ogni modo, per questa mancanza di fantasia, per questa incapacità ad ogni creazione poetica ed artistica le antiche divinità romane più che esseri viventi sono vuote astrazioni, prodotto di una fredda ragione che prende ad una ad una le cose umane e stabilisce per ciascuna

di esse, nel modo più preciso, un culto particolare. Per quasi ducent'anni, vale a dire fino al tempo dei Tarquini, esse rimasero ombre vaghe inafferrabili, senza forma plastica, senza organi, senza figli, senza aureola poetica e senza storia: e fu soltanto sotto la doppia influenza della liturgia etrusca e dell'antropomorfismo greco, che Roma cominciò a costruire templi e statue ad alcuni dèi, che furon detti perciò *dii selecti*. Prima di quel tempo i romani non avevano alcuna imagine delle loro divinità, che rappresentavano mediante l'aiuto di oggetti simbolici. Così Marte era simbolizzato da una lancia infitta nel terreno, e Giove da una semplice tazza di selce. Virgilio, descrivendo lo scudo regalato da Vulcano ad Enea, ricorda appunto i re dei Sabini che

Armati Jovis ante aram paterasque tenentes
Stabant (14);

il quale verso ci è rischiarato da queste parole del commento di Servio « *Antiqui Jovis signum lapidem silicem putaverunt esse* ». Tuttavia, anche dopo l'invasione dell'antropomorfismo greco, gli dèi romani conservarono questo loro carattere vago ed astratto; essi non riuscirono mai ad assumere agli occhi dei loro adoratori una individualità vera e propria, una personalità ben definita, cosicchè ad ogni preghiera ed invocazione si facevano precedere formole ambigue come: *sive Deus sive Dea, sive femina sive mas, quisquis es, sive quo alio nomine fas est appellare* (15). Anche nei poemi virgiliani abbiamo numerosi esempi di queste incertezze, nelle quali la maggior parte dei commentatori crede scorgere una prova della incredulità di Virgilio (16), ma che ci rivelano per contro come nel nostro poeta fosse trasfuso tutto lo spirito della religione romana. Mentre si stanno compiendo gli annui sacrifici sulla tomba di Anchise un grosso serpente esce dal fondo del tumulo, avviluppandosi sette volte. A quella vista stupisce Enea, « incerto nel suo pensiero se quel serpe sia il Genio custode del luogo o il Genio familiare (*famulum*) del padre (17) ». Quando Evandro mostra al duce troiano il luogo ove più tardi dovrà sorgere il Campidoglio, non è capace di precisare qual sia il *numen loci*, nè qual nome egli abbia:

Hoc nemus, hunc, inquit, frondoso vertice collem
(Quis deus incertum est) habitat deus (18).

Quando lo stesso Enea sta per abbandonare i lidi di Troia così invoca il dio Mercurio che, co' suoi ammonimenti, l'aveva deciso a partire:

Sequimur te, sancte deorum,
Quisquis es, imperioque iterum paremus orantes (19)

Mentre Niso sta preparandosi all' audace spedizione che dovrà costargli la vita, e l' animo gli ribolle di bellicoso entusiasmo, domanda ad Eurialo:

Dîne hunc ardorem mentibus addunt
Euryale? an sua quique Deus fit dira cupido? (20)

Quando Enea vuol nominare a Didone le divinità protettrici di Troia, adopera questa frase: *Dî quibus imperium hoc steterat* (21); quando le racconta la vendetta delle Arpie, si mostra titubante se esse siano *sive deae sive dirae obscenaeque volucres* (22); e quando infine le narra la scomparsa della moglie Creusa, esclama

Hic mihi nescio quod trepido male numen amicum
Confusa eripuit mentem (23).

Non è da credere però che tale incertezza nel determinare l' azione speciale degli dèi e nell' invocarne l'aiuto, provenga soltanto dalla loro astrattezza e impalpabilità; essa deriva anche dal fatto che, essendo il numero di questi dèi pressochè infinito, e la loro azione estesa ad ogni minimo atto, ad ogni più piccola circostanza della vita, era naturale la paura e facile il pericolo di scordarne qualcuno. Il popolo romano, sempre timoroso di incorrere nell' ira di qualche divinità, sempre intento a procurarsene l' appoggio, sempre preoccupato dei mali del presente e delle minaccie dell' avvenire, aveva sentito ben presto il bisogno di accrescere il numero degli dèi ereditati dai popoli ond' era sortito; ed aveva appagato questo suo bisogno non solo appropriandosi quelli delle città conquistate, ma moltiplicando anche le attribuzioni dei propri, ognuna delle quali era espressa con un epiteto determinato.

Ora, siccome nelle invocazioni il fedele non si indirizzava più alla divinità tutt' intera, ma alla sua attribuzione speciale espressa nell' epiteto, in progresso di tempo si scordò la primitiva relazione fra l' attributo e la divinità, e si crearono tante divinità distinte quanti erano gli epiteti loro. Se a tutto ciò aggiungiamo poi la sorprendente facilità con la quale i Romani facevano un dio di ogni concetto astratto, (sotto l' impero si giunge persino a divinizzare ed adorare delle astrazioni quali la *Pudicitia*, l'*Aequitas*, la *Felicitas*, la *Salus populi romani!*) non dureremo fatica a comprendere come gli *indigitamenta* contenessero quasi un migliaio di divinità, che presiedevano ad ogni più umile e insignificante azione umana (24).

Con sì numerosa e poco distinta popolazione di dèi, era dunque facile il pericolo di incorrere in qualche dimenticanza, e i Romani pensarono di porvi un rimedio indirizzando le loro preghiere e compiendo i loro sa-

crifici non ad un solo dio, ma a tutta una serie di divinità. Questa costumanza è antichissima in Roma; quando ad esempio il flamine celebra il *sacrum* di Tellus e di Cerere, non sacrifica soltanto in onore di queste due dee: egli invoca con dodici atti differenti dodici divinità distinte, che sono *Vervactor* per il primo dissodamento della terra incolta, *Redarator* per il secondo, *Imporcitor* per traversare i solchi, *Insitor* per far le semine, *Abarator* per il nuovo lavoro, *Occator* per erpicare, *Sarritor* per zappare, *Subruncinator* per sarchiare, *Messor* per la messe, *Convector* per riunire il raccolto, *Conditor* per ritirarlo, *Promitor* per ammucchiarlo nei granai (25).

Quest' uso di rivolgere le preghiere e i sacrifizi a più d'una divinità, fu conservato dai più rispettosi delle antiche credenze anche dopo che, per l'influsso della religione greca, il numero degli dèi indigeni s' era di molto diminuito. Nei poemi di Virgilio ne abbiamo infatti numerosi esempi (26) il più caratteristico dei quali trovasi sul principio della prima Georgica (27). Accingendosi a cantare « quel che faccia copiose le messi, sotto qual costellazione convenga arare la terra, e stringere le viti agli olmi; qual cura debbasi ai buoi ed alle pecore, e quanta esperienza nel governare le frugali pecchie » si rivolge prima a Bacco ed a Cerere:

Vos, o clarissima mundi
Lumina, labentem coelo quae ducitis annum
Liber et alma Ceres: vestro si munere tellus
Chaoniam pingui glandem mutavit arista,
Poculaque inventis Acheloia miscuit uvis.

Poscia invoca i Fauni e le Driadi, divinità schiettamente agresti:

Et vos, agrestum praesentia numina Fauni,
Ferte simul Faunique pedem Dryadesque puellae:
Munera vestra cano.

Quindi Nettuno, protettore dei cavalli:

Tuque o, cui prima frementem
Fudit equum magno tellus percussa tridenti,
Neptune.

Poi Aristeo, figlio di Apollo e di Cirene, protettore delle api:

et cultor nemorum, cui pinguia Ceae
Ter centum nivei tondent dumeta juvenci.

Seguono infine le invocazioni a Pane, a Minerva, a Trittolemo, a Silvano:

Ipse nemus linquens patrium saltusque Lycaei,
Pan, ovium custos, tua si tibi Maenala curae,
Adsis, o Tegeae, favens; oleaeque Minerva
Inventrix; uncique puer monstrator aratri;
Et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum.

Sono dieci per tal modo le divinità che il nostro poeta invoca a proteggere i diversi lavori dei campi, e sembrerebbe dovessero bastare. Ma non è così; perchè egli sente il bisogno di invocarne delle altre ancora:

Dique Deaeque omnes, studium quibus arva tueri,
Quique novas alitis non ullo semine fruges,
Quique satis largum coelo demittitis imfrem.

Nè quest' ultima parte dell' invocazione virgiliana ci sembrerà fuor di luogo quando pensiamo che, soltanto per proteggere le messi, l' Olimpo romano possedeva ben ventiquattro divinità: *Janus, Saturnus, Sator, Seia, Segetia, Proserpina, Nodutus, Volutina, Patelana, Hostilina, Flora, Lactans, Lacturnus, Matuta, Runcina, Messia, Tutilina, Terensis, Picumnus, Pilumnus, Stercutius, Sterquilinius, Spiniensis, Robigus* (28). Di alcuna di queste divinità ai tempi di Virgilio s' era ormai perduta la memoria, ma molte sopravvivevano ancora nell' adorazione dei fedeli, e il nostro poeta accenna ad esse in parecchi altri luoghi delle sue opere (29).

---

§ 3. — Se la poca attitudine alla concezione poetica propria delle primitive popolazioni italiche, e specialmente delle latine, aveva loro impedito di creare un Olimpo di immortali viventi e ben definiti, il loro carattere timido, la loro imaginazione gelida e fosca li aveva spinti d' altro canto a concedere a codesti dèi una potenza smisurata, a farne degli esseri crudeli e vendicativi, davanti ai quali l' uomo sente tutta la propria piccolezza, la propria nullità, la propria impotenza. Il sentimento che essi inspirano non è di amore ma di paura, non di rispetto, ma di sottomissione, non di fiducia ma di timore. Siamo insomma al primo periodo del sentimento religioso, il quale non è qualche cosa di fisso e di immutabile, come le *idee* di Platone, ma al pari di ogni altra formazione naturale si evolve e si trasmuta nel corso del tempo, col trasmutarsi della interpretazione del bene e del male, da cui esso sentimento deriva.

Quattro infatti, secondo Roberto Ardigò, sono gli stadi principali in cui si svolse il lunghissimo periodo della religiosità. « Da prima fu avvertito distintamente solo il dolore fisico. E si credette lo infliggesse all'

uomo, per suo gusto, una potenza superiore; inclemente come le forze cieche della natura; fiera ed adirata, come il nemico vincitore dei selvaggi combattimenti. E l'uomo ebbe paura di questa creazione della sua rozza fantasia; e si argomentò di *placarne* il sognato furore coi doni; vale a dire coi sacrifici - Più tardi potè essere avvertito anche il piacere. E allora non una, ma due divinità: la buona, causa del bene; e la malvagia, causa del male. E, come nella natura, commiste le produzioni loro, cioè il bene e il male. Nell'uomo il corpo provenire dal principio malvagio, e quindi essere essenzialmente un male; e l'anima dal principio buono, ed essere perciò essenzialmente un bene. È naturale che, con siffatto ordine di idee, la religione consistesse nella *purificazione* dell'anima mediante la mortificazione del corpo. — In seguito, in uno stato sociale più avanzato, nel quale si verificò che un capo puniva, in nome della giustizia, l'infrazione volontaria della legge, il dolore apparve siccome il castigo dovuto alla legge violata. E allora si potè formare il concetto della divinità giusta, che vendica la colpa, infliggendo una ammenda proporzionata, ossia un dolore. E la religione consistè nel *soddisfare* alla inesorabile esigenza di una tale personificazione oltremondana della giustizia. In pari tempo, per la osservazione, che il dolore, ossia la punizione, si verificava anche nei non colpevoli, si dovette, affine di liberare in qualche modo il concetto religioso fondamentale dalla contraddizione, ricorrere allo spediente, suggerito anch'esso da una osservazione di fatto, del peccato originale. — Da ultimo, avendo il progresso dell'incivilimento reso più mite l'animo e fatto predominare il sentimento della benevolenza e del perdono, la carità divenuta coscienza dell'uomo, fu da esso portata in dio; e insieme alla carità, la redenzione e il perdono, invece della riprovazione e del castigo senza scampo. E ne venne la religione, non totalmente servile, ma in parte figliale, della conversione per mezzo del *pentimento* inspirato dall'amore del bene, e dimostrato colla sofferenza passiva rassegnata dei patimenti, e coll'applicazione volontaria di essi » (1).

Tali, abbracciati in una sintesi grandiosa che solo la mente del filosofo può avvisare, i quattro gradini percorsi attraverso i secoli del sentimento religioso. I caratteri del primo periodo sono evidentissimi nelle primitive religioni italiche, e nella religioue romana, la quale non perdette mai il carattere cupo e tenebroso che aveva in origine. A differenza del popolo greco, che cielo e terra aveva saputo accomunare nella sua balda e ridente fantasia, il popolo romano non ebbe mai alcuna familiarità coi propri dèi, che per lui furono sempre un oggetto di spavento, ai quali l'uomo non può avvicinarsi cbe tremando. « La religione consiste nella paura degli dèi e nei doveri che si rendono a loro », tale è la definizione del massimo fra gli oratori romani (2); alla quale fa eco il detto di Servio « *connexa enim sunt timor et religio* (3) ».

Non diverso concetto della religione doveva avere il più grande degli epici latini, il quale, amiamo ripeterlo, per natura, per abitudini, per sentimenti era portato ad essere l'interprete più fedele e più sincero della *religio patrum*. Per fermo, nel sentimento religioso che circola attraverso i poemi virgiliani, si possono anche riscontrare diversi caratteri propri di uno stadio più evoluto della religiosità: tale il concetto di una sanzione oltremondana dell'operare umano, svolto ampiamente nel canto sesto dell'Eneide; tale ancora il dualismo tra l'anima, considerata come il principio del bene, e il corpo, considerato invece come principio del male, che si appalesa pure nel canto sesto, e che noi esamineremo a suo luogo, studiando le manifestazioni del pensiero platonico in Virgilio. Ma questi elementi nuovi non informano di sè stessi il sentimento religioso dominante, non fanno parte della convinzione intima del poeta, e sono dovuti più che altro all'influsso di nuove idee, venute da paesi stranieri.

Gli dèi di Virgilio hanno una potenza illimitata, della quale usano ed abusano a loro piacere. Tutto quanto avviene nel mondo, non è che un effetto della loro volontà. Essi presiedono a tutti i fenomeni naturali (4) e a tutte le azioni umane (5); essi possono rivolgere il corso delle leggi ordinarie di natura, e scatenare i venti (6), suscitare le tempeste (7) e i terremoti (8), cambiare gli uomini in virgulti (9), mutare una intera flotta in tante Nereidi oceanine (10), fornire ai mortali armi intangibili (11) accrescere o togliere loro la forza e il coraggio (12), predire il futuro o direttamente (13), o per mezzo di profeti (14), o per mezzo dei Penati e dei morti (15) o per mezzo dei più vari portenti (16). Del modo onde impiegano la loro potenza, essi non devono render conto ad alcuno: « *sic placitum* » dice Giove nel narrare a Venere i futuri destini di Enea (17); « *Coelestium vis magna iubet* » dice Aletto a Turno per costringerlo e ripigliare la guerra (18) « *me jussa Deûm cogunt* (19) », « *sic Dii voluistis* (20) » « *ubi primum annuerint superi* (21) », dice ad ogni tratto Enea, e in codeste frasi secche e recise è sintetizzato tutto il cieco dispotismo degli dèi.

L'uomo è lo schiavo della divinità, e nulla può fare, nulla può tentare se gli dèi non lo assistono: « *Heu nihil invitis* — esclama Enea — *fas quemquam fidere Divis* (22) ». Non solo, ma allorchè essi si rivelano contrari è empio e sacrilego ogni tentativo di resistenza:

> Infelix, quae tanta animum dementia coepit?
> Non vires alias, conversaque numina sentis?
> Cede Deo (23).

È questo l'ammonimento che Enea rivolge al forte Darete, atterrato e vinto dal vecchio Entello. cui gli dèi avevano ispirato un ardore sovrumano. Quando la divinità ha mostrato con segni non dubbi di essere

ostile, unico scampo è la morte; tal pensiero è espresso nel lamento di Anchise, colpito dai tristi presagi di Giove:

Facilis jactura sepulcri.
Jampridem invisus Divis, et inutilis annos
Demoror, ex quo me Divûm pater atque hominum rex
Fulminis afflavit ventis, et contigit igni (24).

Nè la potenza illimitata di cui godono codeste divinità è sempre rivolta a fin di bene; tutt' altro. Crudeli, vendicative, gelosissime delle proprie prerogative, esse non si piegano alle preghiere e alle implorazioni. ma perseguitano senza posa e in tutti i modi gli infelici che si attirarono i loro sdegni ingiustificati. Contro l' ira dei celesti non v'ha scampo, non v' ha speranza, non giova la purificazione dell' anima mediante la mortificazione del corpo, non la soddisfazione ad un concetto astratto di giustizia, che essi sono ancor lungi dal personificare, non il pentimento che essi non sono capaci nè di comprendere nè di inspirare. Con questi detti risponde la Sibilla alle preghiere dell' infelice Palimiro, cui era impedito di traghettare l'Acheronte, perchè privo, senza sua colpa, di sepoltura: « donde, o Palimiro, tanto funesto desiderio? Tu insepolto vedrai le acque Stigie e il tremendo fiume delle Eumeneidi? e contro il divieto ne varcherai la riva? Cessa di lusingarti che i voleri degli dèi si pieghino pregando (25) », E così grida il re Latino al valoroso Turno, che per difendere il patrio suolo dall' invasore troiano aveva iniziata una guerra sacrilega *contra omina* e *contra fata Deûm*:

Ipsi has sacrilego pendetis sanguine poenas
O miseri. Te, Turne, nefas, te triste manebit
Supplicium; votisque Deos venerabere seris (26).

E la vendetta venne pe 'l misero Turno, terribile e senza scampo; chè. mentre teneva testa da vero eroe ad Enea, cui lo scudo di Vulcano rendeva intangibile, sente scemare ad un tratto l' usato vigore, i tristi presagi di Giove lo colpiscono, gli vacillano sotto le ginocchia; e ad Enea. che imbaldanzito lo incalza, gitta in faccia quel grido tanto naturale e straziante: « non mi atterriscono le tue feroci parole, o uomo crudele; gli Dei mi atterriscono, e Giove che mi è nemico (27).

Ac velut in somnis, oculos ubi languida pressit
Nocte quies, nequidquam avidos extendere cursus
Velle videmur, et in mediis conatibus aegri
Succidimus: non lingua valet, non corpore notae
Sufficiunt vires, nec vox, aut verba sequuntur:
Sic Turno, quaqumque viam virtute petivit
Successum Dea dira negat (28).

Spossato, atterrito, implorando salva la vita nel nome del vecchio padre, il re dei Rutoli cade sotto i colpi ingenerosi del *pio* Enea:

Ast illi solvuntur frigore membra
Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras (29).

Questi esempi credo possano essere sufficienti per dare un' idea esatta del modo onde nei poemi virgiliani è concepita e descritta l'azione della divinità; molti altri potremmo citarne, come quello di Palinuro sacrificato dagli dèi per sfogare su un capo almeno l'ira concepita su molti (30); e la spaventosa descrizione delle Arpie, delle loro ire e delle loro feroci imprecazioni (31); e il racconto di Diomede intorno ai castighi inflitti dagli dèi a quanti avevano combattuto sotto le mura di Troia (32); e le tremende profezie svelate dal veggente Proteo ad Aristeo perseguitato dall' ira di un nume (33); e la tetra descrizione della peste cagionata da Tisifone (34). Ma l'esempio più convincente e caratteristico della ferocia degli dèi ci è offerto da Giunone, il cui odio per la nazione troiana in genere, e per Enea in ispecie, costituisce tutta la macchina che muove l'*Eneide*. In che cosa consiste infatti l'intreccio del poema? Nel dissidio tra Venere e Giunone, la prima delle quali protegge il figlio Enea in ogni sua impresa, mentre la seconda cerca di impedire ch'egli venga in Italia a compiere il volere dei fati. Dopo un sèguito di favolose avventure, nelle quali così l' una che l'altra delle due dee mettono in azione tutti i mezzi che sono in loro potere per riuscire nel proprio intento, la vittoria definitiva rimane alla dea dell' amore, e così finisce il poema che è tutto compenetrato del sovrumano, e in cui gli uomini non figurano che come deboli stromenti nelle mani degli dèi. Ma qual' è la causa dell'odio di Giunone? Ce lo dice il poeta stesso nel principio del suo racconto:

Nec dum etiam causae irarum, saevique dolores
Exciderant animo; manet alta mente repostum
Iudicium Paridis, spraetaeque injuria formae,
Et genus invisum, et rapti Ganimedis honores (35).

Ma se tanto puerile e tanto meschina è la causa, terribili però ne sono gli effetti; poichè, come dicemmo, lo sdegno di Giunone non ha limiti. L'*atrox Juno* (36), *aeternum servans sub pectore vulnus* (37), la *Juno saevissima* (38)

Quam nec longa dies, pietas nec mitigat ulla (39)

col suscitare spaventose tempeste, col favorire da prima l'amore, poi gli sdegni disperati di Didone, coll' eccitare le dame troiane a bruciare le navi, col mandare la terribile Aletto a suscitare la discordia e la guerra

fra i Latini, coll'eccitare Turno a far impeto sui Troiani mentre Enea è lontano dal campo, col far rompere al re dei Rutoli gli accordi del prossimo duello, non si stanca di frapporre ostacoli e procurar danni al discendente di quel Priamo che sprezzò la sua bellezza, al concittadino di quel Ganimede che fu da Giove preferito alla figlia sua Ebe. Terribili specialmente sono le imprecazioni che l'ira insoddisfatta le fa uscire dall'animo: quando, ad esempio, vide Enea che lieto cominciava a fabbricarsi le case sulle sponde sicule « stette, punta da acerbo dolore; poi, scrollando il capo, versa fuori dal petto tali parole: Ahi! razza abominata, e destini dei Frigi contrari ai nostri! Forse che poterono soccombere nelle campagne Sigèe?...... forse Troia gli avvolse nelle sue fiamme? essi trovarono una via di scampo frammezzo agli incendi e agli eserciti nemici. Ma io credo che la mia divinità, stanca alfine soggiaccia, ovvero io, satura di odi, mi acquietai » (40).

Poichè all'odio suo già forte contro Enea, si aggiunge anche la gelosia della propria potenza, il timore di diminuire nella venerazione degli uomini, la rabbia di vedersi vinta — essa, la moglie di Giove — non solo da una immortale, Venere, ma anche da un semplice mortale che Venere protegge. Così, quando vede Enea approdare in Sicilia, esclama:

Vincor ab Aenea. Quod si mea numina non sunt
Magna satis, dubitem haud equidem implorare quod usquam est.
Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo (41).

E quando lo scorge sciogliere le vele per l'Italia, così ragiona tra sè: « che io dunque debba cedere dal principio, nè possa allontanare dall'Italia il re dei Troiani?...... E non potè Pallade ardere il naviglio degli Argivi e sommergerli in mare?..... Ma io che vado superba di essere la regina degli Dei, e sorella e moglie di Giove, faccio invano da tanti anni la guerra ad una sola nazione: e chi più dei mortali sarà, che adori la divinità di Giunone, e supplice ne onori gli altari? (42) » E se infine, dopo aver tentato tutto quanto le era dato di tentare, essa si acconcia a vedere i Teucri installati nel Lazio ed Enea padrone delle sedi promessegli dal destino, non è che dietro alle ampie concessioni e alle larghe promesse dell'*hominum rerumque repertor;* il quale, da parte sua, non può nascondere la propria dolorosa meraviglia per l'implacabilità della *saeva coniux*, e deve confessarsi vinto da lei:

Et germana Jovis, Saturnique altera proles,
Irarum tantum volvis sub pectore fluctus?
Verum age, et inceptum frustra submitte furorem,
Do, quod vis, et me victusque volensque remitto (43).

Tale essendo la natura della divinità, è naturale che l'uomo, soggetto al suo capriccioso despotismo, senta per lei, come già osservammo, più

paura che amore, più sottomissione che rispetto, più timore che fiducia, e non ardisca sostenerne lo sguardo, e tremi ogni qual volta essa gli si riveli, sia come amica sia come nemica. « La divozione dell' Italiano — dice il Boissier — è più timida o più rispettosa di quella del Greco; egli si teneva più lontano dai propri dèi, non osava accostarli, e avrebbe avuto paura di fissare su di loro i suoi sguardi. Se il Romano si vela la faccia quando compie qualche atto religioso...... ciò è sovra tutto per non essere esposto a vedere il dio ch' egli invoca (44) ». Questo naturale sentimento di paura per la presenza degli dèi è diffuso in tutte le opere del Mantovano: quando i sacerdoti invocano qualche divinità o compiono qualche sacrifizio, essi hanno sempre cura di velarsi il capo con bende, con manti o con rami di alloro e di pioppo (45); quando il nume invocato è giunto, la sua presenza si annuncia con fenomeni spaventosi, ogni cosa trema, le montagne si scuotono, la cortina mugghia, gli uomini si inginocchiano riverenti chiedendo pietà (46), il sangue si gela nelle loro vene per sùbito sbigottimento (47); quando qualche dio si presenta ad Enea, sia pure per incoraggiarlo e dargli utili consigli, egli ne rimane sempre atterrito (48) e un freddo sudore gli scorre per tutto il corpo (49).

Non sempre però la crudeltà degli dèi aveva per effetto di renderne gli adoratori più timidi e sottomessi. Avveniva qualche volta, specie nei periodi di maggiore superstizione, che le ire dei numi apparissero così spaventose, le loro esigenze così assolute e irragioneveli, da spingere coloro che erano maggiormente invasi dalla febbre religiosa o a ribellarsi tratto tratto ad un giogo divenuto insopportabile. o a darsi in braccio addirittura al dubbio e alla incredulità (50). In questo modo si spiega come, fra mezzo a un popolo superstizioso per sua natura come il romano, l' epicureismo abbia potuto trovare sì gran numero di seguaci e dominare per tanto tempo nell' animo delle persone cólte. Studiando nel capitolo successivo la questione dell' epicureismo di Virgilio, avremo campo di comprendere meglio questa singolare condizione degli spiriti, per la quale la paura, che aveva dato origine agli dèi, aveva finito per distruggerli; ora ci limitiamo ad osservare che il nostro poeta, dotato di un animo timido e mite, non era tale per fermo da giungere a simili estremi. Sinceramente religioso, tutto compenetrato della onnipotenza degli dèi, trova anche egli talvolta che la loro crudeltà è eccessiva, la loro ira ingiustificata, la loro tirannia opprimente; ed allora esce in frasi ed in esclamazioni, le quali, anzichè un segno di dubbio o di irreligione, come pretendono i commentatori (51), sono una prova novella della profondità della sua fede. Così, ricordando nella invocazione alla Musa lo sdegno insaziabile di Giunone per la stirpe troiana, esclama « *tantaene animis coelestibus irae* » (52); e narrando la pietosa fine di Miseno — sommerso nelle onde dagli dèi, che egli, *demens*, aveva chiamato a paragone — gli sembra incredibile tanta ferocia negli immortali,

ed insinua un timido «*si credere dignum est*» (53). Così quando la madre di Dafni ebbe abbracciato il corpo del morto figliuolo «*Deos atque astra vocat crudelia* (54)». Così infine il piissimo Enea, raccontando alla regina di Cartagine la sparizione della moglie Creusa durante la fuga da Troia, dice:

Quem non incusavi amens hominumque deorumque? (55).

Del resto, in tutte le opere virgiliane sono questi gli unici luoghi nei quali il nostro poeta accenni in qualche guisa alla oppressione dei gioghi celesti; oppressione che egli, naturalmente, non avrebbe potuto sentire, se all'esistenza di codesti dèi non avesse creduto. In qualche altro punto sembra invero che Virgilio si esprima in modo irriverente od ingiurioso verso la divinità; ma anche in questo caso egli non fa che riprodurre, come ora vedremo, un altro singolarissimo carattere di tutte le religioni antiche, e della religione romana in particolare (56).

Ne' suoi rapporti colla divinità, il Romano usava di quello stesso spirito pratico e positivo che si rivela in tutte le esplicazioni della sua attività, sia filosofica che politica. sia letteraria che scientifica. Col dio di cui chiede la protezione. ei stipula una specie di contratto dal quale intende siano vincolate ambedue le parti contraenti: il fedele compie scrupolosamente tutti i sacrifici, recita tutte le preghiere. porta tutti i regali stabiliti in precedenza, e la divinità, da parte sua, deve concedere l'aiuto che aveva promesso. Se questo aiuto non viene, se il dio manca di parola, il fedele si adira contro di lui, lo accusa di malafede, lo copre di insulti. La storia del popolo romano ci offre moltissimi esempi di queste ridicole ribellioni, di questi ingenui mercati, contro i quali tanto vigorosamente protestava Platone (57). Narra Svetonio, che quando a Roma fu appresa la morte di Germanico, per la cui salvezza si erano compiuti tanti sacrifizi e tante pubbliche e private cerimonie, il popolo, invaso dall'ira, rovesciò gli altari, scagliò pietre nei templi e buttò a terra le statue degli dèi, trascinandoli per le vie (58).

Nei personaggi virgiliani gli sdegni non giungono a tal punto; però anch'essi si mostrano imbevuti, nei loro rapporti colla divinità, di codesto spirito, diremo così, mercantile, che li spinge a trattare in malo modo i celesti, che non siano rimasti fedeli alla parola data. Giuturna, sorella di Turno, aveva fatto dono della propria verginità a Giove, il quale l'aveva ricompensata facendola ninfa immortale dei laghi e dei fiumi (59). Di questa immortalità Giuturna s'era valsa per aiutare il fratello nella sua lotta col duce troiano; ma quando s'avvede che lo stesso Giove protegge Enea, e che la propria potenza divina è resa in tal modo affatto inutile, apostrofa il re degli dèi e degli uomini con questi detti:

Haec pro virginitate reponit?
Quo vitam dedit aeternam? cur mortis ademta est
Conditio? possem tantos finire dolores
Nunc certe, et misero fratri comes ire per umbras.
Immortalis ego? aut quidquam mihi dulce meorum
Te sine, frater, erit? (60).

Ancora più esplicite sono le accuse di falsità che il pio Enea rivolge ad Apollo, il quale non aveva mantenuta la promessa fattagli di condurre il pilota Palinuro sano e salvo alle coste d'Italia: « Quale dio, o Palinuro, ti tolse a noi e ti sommerse in mezzo al mare? Dimmelo tosto; poichè Apollo, mai per l'addietro da me trovato fallace, soltanto in questo vaticinio m'ingannò: egli infatti vaticinava che tu usciresti salvo dal mare, e verresti in Italia. È questa dunque la fede promessa» ? (61). Ma più caratteristiche di tutte sono a tal proposito le lunghe e insolenti querimonie — anch'esse fraintese dai soliti commentatori (62) — di re Jarba (63) del pastore Aristeo (64) contro gli dèi che avevano mancato verso loro alla parola data; il primo non s'accontenta di rinfacciare a Giove i doni offertigli indarno, ma giunge fino a mettere in dubbio la potenza delle sue folgori:

an te, genitor, quum fulmina torques
Nequidquam horremus? caecique in nubibus ignes
Terrificant animos, et inania murmura miscent?

---

§ 4. — Ad ogni modo, questi strani ed irreverenti rimproveri all'operato della divinità, non sono tali da scemare, nè in Virgilio nè nei suoi concittadini, quella timidezza supertiziosa verso gli dèi, che vedemmo essere loro abituale, e che ci si rivela più che tutto nel numero veramente enorme di riti, di sacrifizi, di formule e di cerimonie religiose. Ciò costituisce appunto il carattere più intimo e rilevante della religione romana per il quale essa si distingue da tutte le altre religioni primitive. « La religione romana - dice il Bouchè Leclercq - è forse la più semplice per il fondo delle credenze, la più complicata per i riti, che vi sia stata nel mondo antico. Essa non ha nè cosmogonìa, nè mitologia propriamente detta, nè insegnamento metafisico o morale d'alcuna sorta... Non consiste in una certa maniera di comprendere l'origine e la fine delle cose, l'estensione della potenza divina, il dovere e il destino dell'uomo. Essa non apparisce nella storia che sotto forma di culti (*sacra*) disparati, senza legame apparente tra di loro, sovraccarichi di pratiche minute e adattati

in modo più o meno artifizioso ai bisogni degli individui, delle famiglie, della città. Essa si riduce alla osservanza scrupolosa di certi riti, obbligatori in certi tempi, in certi luogi e per gruppi determinati di persone ».

Tutto questo può esser detto anche a proposito della religione di Virgilio. I riti e le sacre cerimonie occupano una parte preponderante nelle sue opere; e sovra tutto nell'*Eneide*, che fu sempre considerata un poema essenzialmente religioso. E non a torto, dato il concetto che i Romani avevano della religione: poichè il poema di Enea non è che un tessuto di formule sacre, di invocazioni agli dèi, di canti sacerdotali, di predizioni divine, di voti, di sacrifizi d'espiazione e di ringraziamento, di cerimonie funebri e di solennità religiose; i sacerdoti, gli àuguri, gli aruspici, i profeti, le sacerdotesse, le sibille hanno una parte eguale a quella dei duci e dei guerrieri, e non mancano nemmeno le streghe e gli stregoni, quali Marrubia, che

> Viperio generi et graviter spirantibus hydris
> Spargere qui somnos contuque manuque solebat,
> Mulcebatque iras, et morsus arte levabat (1)

e Meri, che, con erbe e veleni còlti in Ponto, si trasformava in lupo, e faceva uscire le anime dai profondi avelli, e trasportava in altro luogo le mèssi seminate (2). La stessa verità storica, che faceva di Evandro un crudele e un parricida, è coscientemente falsata per presentarlo come il modello della *pietas* latina, come il custode più fedele della vetusta religione e degli antichi costumi (3); i personaggi più importanti, toltone l'eretico Mezenzio, si mostrano continuamente preoccupati dei loro doveri religiosi, che conoscono e praticano nel modo più scrupoloso; lo stesso Enea — nel quale, forse a ragione, gli antichi commentatori videro raffigurato il *pontefice* romano — non scende su una spiaggia, non si accinge ad una impresa, non move, si può dire, un passo, se prima non ha compiuto le pratiche religiose prescritte, se non ha cercato di conoscere le intenzioni degli dèi, e di acquistarne il favore con invocazioni, preghiere e sacrifizi. È a questa parte tutt'affatto esterna della religione che il nostro poeta accorda la maggiore importanza, perchè così per lui come per il sommo oratore romano, la religione non consiste che nella paura degli dèi e nei doveri che si devono rendere a loro. « I tuoi serbino questo costume nei loro culti; e tu pure attienti ad esso; i posteri tuoi rimangano sempre fermi in queste sacre cerimonie » raccomanda il sacerdote Eleno ad Enea, dopo avergli esposte le norme dei sacrifizi (4); e lo stesso poeta, quando si rivolge ai propri concittadini per richiamarli alla *patria religio*, non accenna a concetti etici, cosmogonici o metafisici che s'incarnino in essa, ma si limita a descrivere minutamente il rituale che deve essere seguito nell'onorare gli dèi (5).

Poichè non bastava sapere dove, quando e in che occasione fosse necessario compiere qualche cerimonia religiosa; il più importante era di conoscere il modo preciso onde codesta cerimonia doveva essere eseguita, senzadichè essa non solo perdeva ogni valore, ma riusciva più di danno che di vantaggio. Portati per loro natura a guardare più alla forma che alla sostanza, e ad essere sempre schiavi della lettera, i Romani avevano ridotto la religione al puro culto, e questo culto avevano caricato di minuti dettagli, niuno dei quali poteva essere omesso senza grave colpa. Il vocabolo *religio* deriva per essi dalla stessa radice di *diligens diligentia*, e non significa che esattezza e regolarità (6); quindi, le persone più religiose sono quelle che conoscono meglio i riti e sanno onorare gli dèi secondo le leggi del paese. Fu tale Virgilio? Indubbiamente. Tutte le sacre cerimonie di cui s'è compiaciuto riempire l'*Eneide* sono eseguite secondo le norme minute e pedantesche dell'antico rituale romano, cosicchè non dobbiamo meravigliarci se durante tutto l'impero codesto immortale poema fu considerato come testo teologico, studiato e consultato, al pari dei libri di Varrone, nelle questioni difficili del diritto pontificale e delle pratiche del culto (7). Se altro non fosse lo scopo precipuo di questo nostro lavoro, noi vorremmo trarre in maggior luce anche questo lato dei poemi virgiliani; sarebbe ricerca bella, importante e in gran parte nuova. Ma il còmpito nostro è soltanto quello di studiare il sentimento religioso di Virgilio per poter comprendere quale direzione esso abbia impresso alle sue opinioni filosofiche; ci limiteremo quindi a considerare brevemente due sole ma importantissime parti del culto romano: i funerali e i sacrifizi.

La religione romana imponeva a' suoi fedeli, come dovere assoluto, il seppellimento o la cremazione dei cadaveri; ed a questo dovere i personaggi virgiliani non si sottraggono mai. Chi avesse dimenticato, anche involontariamente, di rendere i dovuti onori funebri ai parenti o agli amici morti, cadeva nelle ire degli dèi e doveva compiere un *piaculum* (espiazione) — le cui modalità erano determinate caso per caso dagli stessi sacerdoti — per riottenerne la benevolenza. Quando Enea si reca dalla Sibilla cumana per ottenere di essere introdotto nei regni infernali, egli non sa che l'amico Miseno giace insepolto sulla spiaggia; ma la sacerdotessa gli risponde ugualmente che il suo vóto non sarà esaudito, finchè non abbia compiuto determinate espiazioni e resi gli estremi onori al morto, il quale, appunto perchè insepolto, contaminava tutta l'armata troiana:

jacet exanimun tibi corpus amici
Heu nescis! totamque incestat funere classem,
Dum consulta petis, nostroque in limine pendes.

Sedibus hunc refer ante suis, et conde sepulcro.
Duc nigra pecudes: ea prima piacula sunto.
Sic demum lucos Stygios, regna invia vivis,
Aspicies (8).

Questa importanza che la religione romana dava al seppellimento dei cadaveri, proveniva dalla credenza che l'anima degli insepolti fosse condannata ad errare per cent'anni lungo le paludi dell'Acheronte, senza aver mai un momento di riposo. Lo dice ad Enea la stessa Sibilla, prima di passare lo Stigie. « Tutta questa turba che tu vedi è di poveri e di insepolti, ... sono invece sepolti coloro cui l'onda trasporta. Nè è concesso trapassare le crudeli sponde e la rauca fiumana, prima che le ossa abbiano avuto riposo. Gli insepolti errano cento anni e svolazzano intorno a questi lidi; allora infine, ammessi, riveggono la desiderata palude (9) ». Tale pena veniva considerata come terribile, tanto più che gli dèi — come già vedemmo (10) — erano inflessibili nel negare il passaggio alle anime degli insepolti, prima del termine prefisso. Si spiegano così le disperate e commoventi preghiere — espresse in versi sovranamente belli — che Palinuro rivolge ad Enea nell' Inferno, perchè ricerchi il suo cadavere e vi getti sopra almeno un pugno di terra:

te per coeli jucundum lumen et auras
Per genitorem oro, per spes surgentis Juli:
Eripe me his, invicte, malis; aut tu mihi terram
Jnijce, namque potes, portusque require Velinos;....
Da destram misero, et tecum me tolle per undas;
Sedibus ut saltem placidis in morte quiescam (11).

Avveniva peró talvolta, che, o per la lontananza o per il luogo ove la morte era avvenuta, fosse affatto impossibile ricuperare il cadavere dell' estinto per rendergli le estreme onoranze; e in questo caso la religione imponeva ai sopravvissuti di compire un simulacro di sepoltura, il cui valore era uguale a quello di un vero e proprio *funus*. Di ciò abbiamo esempi anche nell' *Eneide:* quando i profughi Troiani giungono sui lidi della Tracia e vi apprendono la misera fine di Polidoro, innalzano a lui un nuovo tumulo, e compiono con gran cura tutte quelle cerimonie che avrebbero compiuto sul cadavere del morto compatriotto (12).

Ma la religione romana non si era limitata a imporre come dovere assoluto il seppellimento o la cremazione dei morti; essa aveva fatto anche del *funus* una vera e propria cerimonia religiosa, che doveve essere compiuta secondo le norme precise contenute nel *jus pontificium*. Appena terminata l' agonia, i parenti dovevan chiudere gli occhi al defunto, e quest' atto si espimeva con la frase *premere oculos*, adoperata, nell' *E-*

neide, dalla madre di Niso (13). Indi il cadavere veniva lavato con acqua calda, unto con unguenti odorosi, ricoperto di ricche vesti, di stoffe preziose e delle insegne della carica che aveva ricoperto. Compiuti questi preparativi — riferiteci anche da Virgilio nella descrizione dei funerali di Miseno e di Pallante (14) — si faceva il trasporto al luogo della sepoltura o della cremazione. Le antiche leggi imponevano che l' estinto fosse adagiato su una semplice barella di rami intrecciati, portata dai figli, dagli schiavi o dagli amici; ma poi, quando le usanze straniere penetrarono in Roma, invalse l' uso dei sontuosi carri funebri. Virgilio però si serba fedele all' antico costume; nei funerali di Miseno, mentre parte dei Troiani « *membra toro defleta reponunt* », dopo averle lavate, unte e coperte di ricche vesti, l'altra parte « *ingenti subiere feretro, triste ministerium* » (15); nei funerali di Pallante,

alii crates et molle feretrum
Arbuteis texunt virgis et vimine querno,
Extructosque toros obtentu frondis inumbrant.
Hic juvenem agresti sublimem stramine ponunt (16).

Dietro al feretro viene la turba delle donne, degli amici, degli schiavi, dei parenti, dei nemici vinti, dei commilitoni colle armi rovesciate, dei cavalli favoriti; le donne hanno le chiome sciolte e gettano alte grida. Al funerale di Polidoro stanno « *circum Iliades crinem de more solutae* » (17); la stessa espressione, tolta qualche minima variante, è adoperata dal poeta nel descrivere la *conclamatio* delle donne intorno al feretro del figlio di Evandro (18), e da ciò si potrebbe ragionevolmente dedurre che questa fosse la formola, diremo così, officiale, adoperata nei sacri testi. Anche al funerale di Pallante, Enea ordina faccian sèguito « *mille lectos viros, qui supremum comitentur honorem* », e i prigionieri colle mani legate dietro le spalle, e i duci, portando appese ai tronchi le armi nemiche; vengono infine il vecchio Aceste

Pectora nunc foedans pugnis, nunc unguibus ora;
Sternitur, et toto projectus corpore terrae,

il cavallo di battaglia, i portatori, e da ultimo

maesta phalanx Teucrique sequuntur,
Tyrrhenique duces, et versis Arcades armis.

Sul feretro, o sul rogo, sono gettate, come ultimo presente, stoffe preziose, tappeti, monili d' oro e quanto càpita nelle mani; se il morto è un guerriero, vi si aggiungono le armi e le insegne dei nemici vinti. Sul rogo dei Troiani uccisi nella battaglia contro i Latini, i compagni super-

stiti gettano « spoglie tolte agli uccisi latini, ed elmi, e spade superbe, e freni, e veloci ruote...... e noti doni, e scudi degli stessi morti, e le loro aste infelici (19) ». Sul feretro di Pallante « Enea spiegò due vesti, ricamate di porpora ed oro, che Didone Sidonia aveva fatto. Enea mesto una gliene indossò, ultimo onore al giovine Pallante, e con l'altra gli involse le chiome che stavano per essere bruciate...... e inoltre vi accumula molti premi della Laurente battaglia (20) ».

Giunto il corteo al luogo determinato, si comincia la cerimonia del seppellimento o della cremazione. Su questo punto la religione romana non aveva leggi precise da imporre, sebbene la cremazioue fosse d' uso più antico: di solito si bruciava prima il cadavere poi se ne seppellivano le ceneri (21). Il *rogus* doveva avere la forma di un'altare, ed essere circondato tutt'intorno di cipressi. Depostovi il letto col cadavere e tutti i doni già ricordati, i prossimi parenti, e in loro assenza gli amici intimi o i personaggi officiali, vi appiccavano il fuoco con faci resinose, tenendo il capo rivolto dall' altra parte. Quest' ultima circostanza — il cui significato, sebbene facilmente deducibile, non ci fu trasmesso dagli scrittori latini — è riferita anche nell'*Eneide,* per i funerali di Miseno. Dopochè i Troiani ebbero circondata la pira di *ferales cupressos*, una parte di essi

subjectam more parentum
Aversi tenuere facem. Congesta cremantur
Thurea dona, dapes, fuso crateres olivo.
Postquam collapsi cineres, et flamma quievit,
Reliquias vino et bibulam lavere favillam
Ossaque lecta cado texit Corynaeus aheno (22).

In questi versi sono descritti tutti gli atti che dovevano compiersi durante e dopo la combustione del cadavere; è dimenticata solo qualche piccola circostanza, come ad esempio il suono delle *tubae,* obbligatorio in ogni funerale, e ricordato in altri luoghi dal poeta (23). Lavate adunque le ossa, e racchiusele nell' urna, questa veniva ricoperta di un gran tumulo di terra, circondato di cipressi, di tende cerulee e coperto degli oggetti cari al defunto. Sopra il tumulo si versavano poi delle coppe di vino, di latte caldo, di sangue delle sacre vittime, e si spargevano fiori a piene mani. Nei *funera* di Polidoro

ingens
Aggeritur tumulo tellus; stant manibus arae
Caeruleis maestae vittis atraque cupresso,....
Inferimus tepido spumantia cymbia lacte,
Sanguinis et sacri pateras (24).

Sull' *ingenti mole sepulcrum* di Miseno, il pio Enea

> Imponit suaque arma viro, remunque tubamque (25).

Nei *parentalia* di Anchise, celebrati in Sicilia, « Enea versa per terra secondo il rito, due vasi di pretto Bacco, due di latte appena munto, due di sacro sangue, e sparge fiori purpurei » (26). L' usanza gentile di spargere fiori sulle tombe appena chiuse, è espressa anche da Anchise in questi soavissimi e noti versi:

> Tu Marcellus eris. Manibus date lilia plenis:
> Purpureos spargam flores, animamque nepotis
> His saltem accumulem donis, et fungar inani
> Munere (27).

Infine il corteo si scioglieva pronunziando la formula di addio, « *sit tibi terra levis* », o, più comunemente, *salve, vale, have.* Sul feretro di Pallante, che stava per essere ricondotto alla città nativa, Enea pronunzia questo saluto; « *salve aeternum mihi, maxime Palla, aeternumque vale* (28) ». E sul tumulo del padre Anchise, dopo aver recati i doni d'uso, lo stesso Enea dice:

> Salve, sancte parens, iterum; salvete recepti
> Nequidquam cineres, animaeque umbraeque paternae (29).

Terminate le esequie, cominciava un nuovo periodo di cerimonie funebri, che durava nove giorni, e si chiudeva con una *cena novemdialis* e con dei *ludi novemdiales;* queste feste si ripetevano poi collo stesso ordine nell'anniversario delle esequie dei parenti, ed erano chiamate *parentalia.* Invero, gli storici della religione romana si mostrarono molto incerti intorno al giorno in cui s'iniziava il *novemdial,* poichè gli autori antichi non lasciarono che poche e contradditorie notizie a questo proposito; vogliono alcuni che esso cominciasse dal giorno medesimo della morte, altri da quello delle esequie (30). A noi sembra che, a risolvere definitivamente la questione, potrebbe valere l' autorità di Virgilio. Quando Enea, giunto sulle coste della Sicilia, celebra i *solemnia parentalia* del padre ed offre le *inferiae* all' ombra di lui, annunzia anche, nel modo più chiaro, che di lì a nove giorni indirà grandi giuochi in onore di Anchise:

> Praeterea, si nona diem mortalibus almum
> Aurora extulerit radiisque retexerit orbem,
> Prima citae Teucris ponam certamina classis, ecc. (31).

Questi giuochi indetti da Enea sono dunque i *ludi novemdiales,* ed hanno luogo, come si osserva anche nella *Tebaide* di Stazio (32), nove

giorni dopo compiute le esequie. Infatti, descritte le cerimonie funebri che Enea compie sul tumulo di Anchise, il nostro poeta incomincia così la descrizione dei giuochi che occupano buona parte del quinto libro:

> Expectata dies aderat, nonamque serena
> Auroram Phaëthontis equi jam luce vehebant, ecc. (33).

Rimane per tal modo accertato che il *novemdial* cominciava non dal giorno della morte, ma da quello delle esequie.

Vedemmo già, sul principio del terzo paragrafo, come il carattere particolare del primo stadio della religione, sia l'uso dei doni, vale a dire dei sacrifizi. La divinità, essendo concepita come una forza cieca, capricciosa, terribile, incapace di alcun sentimento di perdono e di giustizia, all'uomo non rimane che cercare di placarla, deponendo a' suoi altari quanto può argomentare le riesca gradito e quanto di meglio producono la natura ed il suo lavoro. Nella religione romana i sacrifizi costituivano infatti la cerimonia più importante, ed erano parte indispensabile di ogni solennità religiosa, pubblica e privata. Anche nei poemi virgiliani essi occupano un posto importantissimo, e sono un effetto necessario del modo con cui si è concepita e descritta l'azione della divinità. « Se alcuna prudenza è in Eleno, se alcuna fiducia merita un augure, se Apollo m'inspira il vero, o figlio d'una Dea, un solo avviso ti annunzierò; uno solo innanzi ad ogni altro, e più e più ripetendotelo (*repetens iterumque iterumque*) ti ammonirò: prima di ogni cosa prega la divinità di Giunone, offri volonteroso voti a Giunone, e vinci con supplichevoli doni la potente dominatrice (34) »; in questa calda e fervorosa esortazione che l'àugure Eleno rivolge ad Enea — contro il quale tanto terribili erano gli sdegni di Giunone — è espresso il vero significato della offerta sacra, la sua importanza, la sua necessità. Per placare i numi irati non v'ha che un mezzo, il sacrificio; e lo esprime in altra occasione lo stesso dio Tevere: « suvvia, alzati, figlio di una dea; e appena tramonteranno le stelle, prega secondo il rito Giunone, e vinci con supplichevoli voti l'ira e le minacce di lei (35); nella quale esortazione è usata la stessa frase *suplicibus supera votis,* adoperata pure da Eleno (36); dal che possiamo arguire che, anche in questo caso, il poeta faccia uso di una formula sacra.

Per essere valido, il sacrificio doveva eseguirsi in conformità alle regole minute stabilite dal rituale, che variavano secondo la natura della divinità cui era rivolto, e secondo il fine che si voleva ottenere compiendolo. Se alcuna di queste regole era trasgredita o dimenticata, il sacrificio perdeva ogni valore e diveniva necessaria una espiazione per calmare gli dèi sdegnati: « *et sciendum* — dice Servio — *si quid in coerimoniis non fuerit observatum, piaculum admitti* » (37). Prima regola era che, tanto il sacrificante quanto chi assisteva al sacrificio, dovevano aver pura

l'anima ed il corpo. Per purificare (*lustrare*) il corpo, bisognava immergersi in acqua di corrente; per purificare l'anima bastava che il sacerdote spruzzasse i presenti con un ramo d'ulivo bagnato in acqua pura, pronunziando le formule sacramentali.

Prima di compiere il sacrifizio agli dèi infernali, che la Sibilla gli aveva imposto, Enea purifica così i suoi compagni:

> ter socios pura circumtulit unda
> Spargens rore levi et ramo felicis olivae
> Lustravitque viros, dixitque novissima verba (38).

Quando Didone, disperata per la partenza di Enea, manda la nutrice ad Anna, perchè prepari il *sacrum* di Giove Stigio, le dà queste istruzioni:

> Dic corpus properet fluviali spargere lympha,
> Et pecudes secum et monstrata piacula ducat.
> Sic veniat; tuque ipsa pia tege tempora vitta (39).

Quest' ultimo verso, che si riferisce all'abbigliamento del sacrificante, ci dà occasione di notare che non sempre egli si cingeva il capo con bende, come qui la nutrice di Sicheo e altrove l'augure Eleno (40), ma anche l'abbigliamento mutava col mutare della divinità cui era offerto il sacrifizio. Quando Evandro sacrifica, e quando i Salii intuonano il loro canto, il primo si vela le chiome con « *herculea bicolor populus umbra* » (41) i secondi hanno « *populeis evincti tempora ramis* » (42); quando Enea offre le *inferiae* all' ombra di Anchise, si ombreggia le tempie con « *materna myrto* » (43); quando sacrifica a Nettuno, per ottenere che il mare rimanga tranquillo, ha il capo « *tonsae foliis evinctus olivae* » (44); quando i sacerdoti dei Teucri e dei Rutoli compiono i sacrifizi per l'imminente duello di Enea con Turno, sono « *velati lino, et verbena tempora vincti* » (45); e così via via seguitando. Riguardo poi al vestimento del sacerdote, nei primissimi tempi di Roma esso consiste in semplici pelli di animali sacrificati, ma più tardi ad esse era stata sostituita la veste candida, indizio di purità. In Virgilio i sacerdoti sacrificano « *pura in veste* » (46), vale a dire, secondo Donato « *colore alba, nec purpurae variata picturis* »; solo, descrivendo i sacrifizi dell' antica Pallantea, il poeta ricorda i sacerdoti che « s'avanzano, cinti di pelli secondo il costume (47) ».

Però, qualunque fosse il loro vestimento, i sacerdoti dovevano sempre cuoprirsi la testa durante la cerimonia del sacrifizio, affinchè nessun oggetto profano turbasse la loro intimità col nume. Era questa una norma

severissima, e l'àugure Eleno la raccomanda caldamente ad Enea ed a' suoi discendenti:

Purpureo velare comas adopertus amictu,
Ne qua inter sanctos ignes in honore deorum
Hostilis facies occurrat, et omina turbet.
Hunc socii morem sacrorum, hunc ipse teneto;
Hac casti maneant in religione nepotes (48).

Oltre a ciò, il sacerdote non poteva per alcun motivo interrompere il sacrifizio già iniziato, ed i presenti dovevano conservare il più religioso silenzio. Mentre gli Arcadi stanno sacrificando sulla spiaggia del Tevere, veggono d'un tratto avvicinarsi le navi di Enea; sbigottiti a quella vista, tutti abbandonano gli altari e si drizzano in piedi; ma « l'ardito Pallante vieta che si interrompano i sacrifici, ed egli stesso, impugnata un'arma, vola contro a quelli » (49). Giunto Enea, le sacre cerimonie debbono necessariamente essere interrotte; ma appena scambiati i primi saluti, il re degli Arcadi dice ad Enea:

Interea sacra haec, quando hac venistis amici,
Annua, quae differre nefas, celebrate faventes
Nobiscum (50).

Quanto alla formula con cui il sacerdote imponeva il silenzio, essa è la medesima usata da Enea prima di cominciare il sacrificio in onore del padre: « *ore favete omnes* » (51).

Prima di cominciare il sacrificio, bisognava rivolgere una invocazione alle divinità cui esso era offerto, e tale invocazione doveva essere fatta per ordine, *ex ordine* dice Virgilio (52), con voce alta e chiara, e in modo che non rimanesse dubbio circa la divinità che si voleva invocare. Quindi, se la preghiera era rivolta a Giove o a qualche altra divinità celeste, il sacerdote teneva il capo rivolto verso il cielo, se a Nettuno verso il mare, se a Tellus verso la terra. Nella invocazione che Cloanto rivolge alle divinità dell'Oceano, per ottenere la vittoria nella gara dei remi, egli tende « *palmas utrasque ponto* » (53). Quando i sacerdoti stanno per compiere il sacrifizio propiziatorio del duello di Turno con Enea, essi tengono gli occhi « *ad surgentem conversi solem* » (54). Quando re Latino, nella stessa circostanza, prega Giove, Latona, le Stelle, Giano bifronte ecc., lo fa

Suspiciens coelum, tenditque ad sidera dextram (55).

Ma l'esempio più bello ci è offerto da Enea: quando egli invoca il dio Tevere, prende addiritura nel cavo delle palme l'acqua del fiume omonimo;

e siccome nella stessa preghiera si indirizza anche alle ninfe di Laurento e all'ombra del padre, così, oltre al tenere l'acqua nelle mani, ha il capo rivolto verso il cielo (56). Però tolti questi casi speciali in cui le mani erano occupate, « *necesse erat* — dio Servio — *ara a sacrificantibus teneri; quod si non fierit, diis sacrificatio grata non esset* (57) ». E infatti re Latino, quantunque abbia gli occhi rivolti al cielo, e tenda la destra verso le stelle sul principio della sua invocazione, nel corso di essa tien sempre le mani poggiate all'altare (58). Lo stesso fa Jarba nella sua invocazione a Giove (59).

Compiuta la purificazione, indossati i paramenti e recitate le preghiere, venivano finalmente condotte le vittime per essere immolate davanti all'altare. Prima però bisognava aver fatta la scelta degli animali che si dovevano sacrificare; cosa questa tutt'altro che facile, perchè i libri pontificali contenevano a tal proposito gran numero di regole assai precise, aventi un fondamento simbolico, che solo ai pontefici era dato conoscere. In generale, si sacrificavano animali maschi agli dèi, femmine alle dee; riguardo al colore, si offrivano bestie dal pelame nero (dette *furvae hostiae*) ai mani e agli dèi infernali, perchè vivevano nella oscurità. A Proserpina, si sacrificava una vacca sterile; a Cerere un porco o un'agnella, a Bacco un caprone, a Esculapio una capra, a Giove un *juvencus* dal pelame bianco, a Nettuno e ad Apollo pure un giovine toro, a Ercole una *juvenca*, a Giunone una vacca. Ad ogni modo, qualunque fosse il sesso, il colore, la specie degli animali che si offrivano pe' il sacrificio, essi dovevano essere scelti sempre fra i migliori, e le pecore *bidentes*, le vacche e i tori *eximii* e non ancora sottomessi al giogo:

Quatuor eximios praestanti corpore tauros,
Qui tibi nunc viridi depascunt summa Lycaei
Dilige, et intacta totidem cervice juvencas;

sono queste le istruzioni che, sul fine della quarta Georgica, la dea Cirene dà ad Aristeo per il prossimo sacrifizio di espiazione, e che Aristeo segue scrupolosamente (60). In tutte le opere virgiliane la scelta degli animali da offrire agli dèi è fatta secondo le prescrizioni del diritto pontificale. Quando Enea giunge sulle spiaggie della Tracia, sacrifica a Giove un *nitentem taurum* (61); e pure un *candentem juvencum* promette Ascanio al re degli dèi e degli uomini, durante la battaglia con Turno (62); quando i Teucri sono giunti a Delo, immolano un toro a Nettuno, uno ad Apollo, e una nera agnella alla Tempesta, divinità infernale (63); ai mani di Anchise, Enea

caedit binas de more bidentes,
Totque sues, totidem nigrantes terga juvencos (64).

Didone, per ottenere dagli dèi la forza di restar fedele al defunto marito, immola a Cerere ed a Febo «*lectas de more bidentes*» (65); pecore *bidentes* immolano pure Enea ed Evandro prima di accingersi alla guerra (66), e i sacerdoti troiani prima del duello di Enea con Turno (67); Laocoonte, eletto sacerdote di Nettuno, immola alle are del dio un *taurum ingentem* (68); avanti di intraprendere il suo viaggio nei regni bui Enea sacrifica dapprima *quatuor nigrantes terga juvencos,* poscia

atri velleris agnam
Aeneas matri Eumenidum magnaeque sorori
Ense ferit, sterilemque tibi, Proserpina, vaccam (69);

nella seconda Georgica il poeta svela la ragione riposta per cui si doveva sacrificare il *caper* a Bacco (70); e nella terza accenna all'epoca in cui si cominciò a sacrificare le giovenche a Giunone (71).

Scelte adunque le vittime, ed ornatele di bende e di nastri (*infulae et vittae*), venivano condotte dinanzi all'altare, dove il sacerdote le consacrava versando sulla loro fronte la *mola salsa* e una coppa di vino; in certi casi speciali la consacrazione si faceva strappando qualche pelo dalla cervice della vittima, e gettandolo a bruciare sul fuoco. Nel sacrificio offerto da Enea agli dèi inferi, la sacerdotessa versa prima il vino sulla fronte dei giovenchi, poi

summa carpens media inter cornua setas
Ignibus imponit sacris, libamina prima,
Voce vocans Hecatem, Coeloque Ereboque potentem (72).

In altro luogo sono descritti i sacerdoti che, prima di immolare le vittime,

Dant fruges manibus salsas, et tempora
Summa notant pecudum (73),

e la regina di Cartagine, che «tenendo una coppa nella destra mano, la versa frammezzo alle corna di una candida giovenca» (74) offerta in sacrificio a Giunone.

All'abbigliamento della vittima è fatto cenno nell'episodio della pecora, che, assalita dal morbo,

Lanea dum nivea circumdatur infula vitta,
Inter cunctantes cecidit moribunda ministros (75),

e nei versi ove Sinone narra i preparativi per il suo sacrificio:

Iamque dies infandum aderat: mihi sacra parari
Et salsae fruges, et circum tempora vittae (76).

Compiuta l'immolazione della vittima (*hostiam litare* era il termine sacro adoperato anche da Virgilio (77)) se ne estraevano le *exta*, vale a dire il fiele, il fegato, i polmoni, il cuore e l'omento, e si raccoglieva il sangue nelle coppe. Se il sacrifizio era di preghiera o di ringraziamento, i sacerdoti ispezionavano prima le viscere per trarne gli auspici, poi le arrostivano sul fuoco e le portavano *(exta reddere, porricere)* su un piatto *(lanx)* per essere mangiate. Questi sacrifizi sono i più frequenti nelle opere virgiliane, e nel descriverle il poeta fa uso dello stesso formulario sacro che ora abbiamo citato. Così, parlando nelle Georgiche degli onori che si devono rendere a Bacco, adopera questa espressione:

Lancibus et pandis fumantia reddimus exta (78)

e trattando poco più avanti del come si debba sacrificare allo stesso dio, fa questa descrizione:

Ergo rite suum Baccho dicemus honorem
Carminibus patriis, lancesque et liba feremus;
Et ductus cornu stabit sacer hircus ad aram,
Pinguisque in veribus torrebimus exta colurnis (79).

Nei cotidiani sacrifizi di preghiera che Didone offre agli dèi, essa stessa, la regina di Cartagine, « scrutando negli aperti petti delle vittime, ne consulta le viscere palpitanti (80) ». Quando re Latino ed Enea hanno fatta la loro invocazione agli dèi, ed i sacerdoti hanno compiute le libazioni di rito e consacrate le vittime allora

In flammam jugulant pecudes, et viscera vivis
Eripiunt, cumulantque oneratis lancibus aras (81).

E quando il re Evandro comanda si riprendano i sacrifizi in onore di Ercole, che la venuta di Enea aveva un momento interrotti, tosto

lecti juvenes.... araeque sacerdos
Viscera tosta ferunt taororum,...
Vescitur Aeneas, simul et Trojana juventus,
Perpetui tergo bovis, et lustralibus extis (82)

Se però il sacrifizio era offerto come *piaculum* per qualche colpa commessa verso gli dèi, allora non si faceva l'ispezione delle viscere, le quali erano invece unte con olio e interamente bruciate. Ne abbiamo un esempio nel sacrificio di espiazione che i Troiani offrono agli dèi dell'Inferno, adirati per la mancata sepoltura del cadavere di Miseno: compiute tutte le cerimonie prescritte, e sgozzate le vittime, lo stesso Enea

solida imponit taurorum viscera flammis
Pingue super oleum infundens ardentibus extis (83).

Se infine l'offerta sacra era rivolta alle divinità dell'Oceano le *exta* delle vittime non erano nè ispezionate nè bruciate, nè mangiate, ma si gettavano senz'altro nel mare insieme al sangue e ad una coppa di vino. Nei *certamina remis*, coi quali si iniziano i *ludi novemdiales* indetti da Enea per onorare il padre, Cloanto riesce ad ottenere la vittoria facendo questo vóto alle divinità del mare:

ego hoc candentem in litore taurum
Constituam ante aras, voti reus, extaque salsos
Porriciam in fluctus, et vina liquentia fundam (84).

Qui non si tratta che di una semplice promessa; ma poco più innanzi, narrando il poeta la partenza della flotta troiana alla volta d'Italia, così descrive il sacrificio col quale Enea cerca propiziarsi gli dèi del mare: «Enea comanda si immolino tre giovenchi ad Erice, un'agnella alle Tempeste, e si sciolgano le funi ordinatamente. Egli stesso, cinto il capo di uliva appena tagliata, stando discosto sulla prora, tiene una coppa, e gitta le viscere nei salsi flutti, e versa liquido vino» (85).

Abbiamo così terminato il nostro studio sui funerali e sui sacrifizi cruenti nei poemi virgiliani; ci resterebbe ora da esaminare i sacrifizi non cruenti, che si offrivano specialmente alle divinità agresti (Bacco, Cerere, Pico, Silvano ecc.), e consistevano in doni di sacre focaccie, di alimenti (*dapes*), di frutti e di erbe odorose. Anche di questi il nostro poeta ci serba il ricordo in descrizioni splendide, riproducenti in tutta la loro primitiva freschezza i riti ingenui, che gli antichi agricoltori celebravano nella serena vastità dei campi. allo schiudersi della primavera o al cader dell'autunno (86). Ma i limiti del nostro lavoro ci obbligano a rinunciare, almeno per ora, ad uno studio che sarebbe tanto bello ed importante; come pure dobbiam rinunziare a prendere in esame altri punti del culto romano in Virgilio, quali i sacerdoti Salii ed il loro canto, la Sibilla cumana e l'accenno ai libri sibillini; i segnali degli dèi e la loro interpretazione per parte degli àuguri (87). Ad ogni modo, quel tanto che ora ne conosciamo per lo studio dei funerali e dei sacrifizi cruenti, può essere sufficiente per giustificare questa domanda: come mai il popolo romano, tanto pratico ne' suoi rapporti colla divinità, tanto attaccato agli interessi immediati e materiali della vita, potè assoggettarsi ad un culto così minuto, così pedantesco, così opprimente?

La risposta è molto facile a darsi. Quello stesso spirito pratico e positivo che aveva indotto codesto popolo a cercare un aiuto divino in ogni luogo, in ogni atto, in ogni minima circostanza della vita, lo aveva spinto

dall'altro a porre ogni cura nel togliere dalla religione tuttociò che potesse in qualsiasi modo intralciare, turbare, impedire il libero svolgersi della propria attività. Finchè le pratiche del culto potevano essere seguite senza recar danno agli interessi dell'individuo, della famiglia, dello stato, ognuno era tenuto ad osservarle, e le osservava realmente, nel modo più scrupoloso; in caso diverso, si trovava sempre la formula comoda che autorizzava il divoto ad eluderle. La religione romana aveva, ad esempio, determinato i giorni speciali nei quali era permesso o proibito di combattere; ciò non poteva non riuscire assai dannoso ad un popolo sempre in guerra come il romano. Allora gli stessi teologi avevano decretato che in qualsiasi giorno era lecito di battersi «per difendere la propria vita e l'onore della nazione» (88); e con questa clausola assai larga i soldati romani — a differenza degli israeliti, che si sarebbero ben guardati dal pigliare le armi il sabato — si trovavano liberi di dar battaglia ogni qual volta se ne fosse presentata l'opportunità. Allo stesso modo, la religione aveva stabilito un gran numero di giorni festivi, nei quali era proibito di lavorare; ma come ciò poteva arrecare grave danno, specialmente all'agricoltura, così il pontefice Scevola, richiesto in proposito, cominciò col permettere che nei giorni di festa si potesse fare «tutto ciò che non può essere tralasciato senza apportarci svantaggio» (89). Tale concessione era tanto elastica, che a poco a poco si finì col lasciare agli agricoltori piena libertà di compiere, durante le *feriae*, tutte quelle opere che giudicassero necessarie o di poca fatica. Ce ne fa fede anche Virgilio: sul finire della seconda Georgica, egli colma di elogi e addita come esempio di religiosi costumi l'ingenuo coltivatore dei campi, che

> dies agitat festos fususque per herbam
> Ignis ubi in medio, et socii in cratera coronant
> Te libans, Lenaee, vocat; pecorisque magistris
> Velocis jaculi certamina ponit in ulmo,
> Corporaque agresti nudant praedura palestra (90).

Ma nella prima Georgica, egli stesso aveva rivolto questi insegnamenti al medesimo agricoltore: «La ragione e il diritto ci permettono di esercitare certe opere anche nei giorni festivi; nessuna religione vietò di derivare rigagnoli, di circondare la mèsse con una siepe, di tender lacci agli uccelli, di abbrucciare le spine, e immergere in acque salubri il greggie delle belanti pecore; spesso il conduttore di un asinello ne carica la groppa di olio e di pomi comuni *(vilibus pomis)*, e tornando indietro dalla città porta a casa un macinello o una massa di nera pece» (91).

Questo spirito pratico del popolo romano, unito al concetto altissimo che egli aveva dei diritti dello Stato, ci può anche spiegare come in esso l'autorità religiosa non si sia mai sovrapposta alla civile, e come Roma

non abbia potuto divenire una teocrazia. Se v' era un popolo che sembrava più d' ogni altro disposto a cadere sotto il dominio più assoluto del prete, questo era appunto il popolo romano, imbevuto di ogni superstizione, schiavo del soprannaturale, timido verso gli dèi, sempre bisognoso del loro aiuto. Ma più forte ancora del sentimento religioso era in lui il senso politico, per il quale tutto doveva sacrificarsi ai diritti dello stato, non esclusa la religione.

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Haec tibi erunt artes: pacisque imponere morem
Parcere subjectis, et debellare superbos (92).

tale, secondo il nostro poeta, la funzione massima che il popolo romano era chiamato a compiere nella storia del mondo; l' autorità religiosa doveva ben guardarsi dall' intralciarla. Questo concetto è espresso chiaramente nei versi — ancor oggi pieni di significato per il popolo italiano — coi quali Turno rimprovera la vecchia Calibe, sacerdotessa di Giunone, che voleva spingerlo alla guerra:

Cura tibi, Divûm effigies et templa tueri;
Bella viri pacemque regant, quîs bella gerenda (93).

---

§ 5. — Se gli antichi commentatori, con le loro interpretazioni allegoriche dell'*Eneide*, avevano fatto dire a Virgilio una infinità di corbellerie, che non gli eran mai passate per la mente, non s'erano però ingannati nel ritenere che il poeta avesse voluto dare un significato allegorico alla sua narrazione della venuta di Enea in Italia. Infatti è facile comprendere — per quanto compreso da pochi — che il viaggio fatale dell' eroe troiano dalle coste dell'Asia Minore alle terre italiche, altro non significa che l' introduzione nel Lazio di nuovi culti e di nuove divinità venute dallOriente; fatto importantissimo, avvenuto in tempi assai lontani, e per il quale l'antica religione romana era rimasta profondamente trasformata. Quest'allegoria traspare evidentissima da tutta l' *Eneide*, e sembra che il poeta medesimo, con accenni frequenti, abbia voluto togliere ogni possibile dubbio intorno ad essa. Già dal primo libro egli ha cura di farci sapere che l' impresa di Enea è voluta dai destini (1), e che il cômpito dell'eroe è di trasportare i propri dèi nel Lazio (2); nel secondo è il morto Ettore che compare ad Enea, e gli dice: « Troia ti raccomanda i suoi sacri arredi e i suoi Penati; questi prendi per compagni de' tuoi destini, a questi cerca mura » (3); preparandosi alla fuga

dalla patria, il primo pensiero di Enea è quello di affidare alle pure mani di Anchise le cose sacre ed i patri numi (4); giunto a Creta, sono le stesse *effiges sacrae divum* ed i *Phrigii penates* che gli compaiono durante il sonno e lo scongiurano a non fermarsi oltre su quelle spiaggie, ed a procedere arditamente verso l'Esperia, dove saranno le loro sedi (5). Durante tutto il fatidico suo viaggio Enea — che somiglia più un sacerdote che un guerriero — non si mostra tanto preoccupato di conquistare un regno, quanto di ottenere un asilo per i propri dèi: « io non domando altro che un posticino (*sedem exiguam*) per riporvi i miei Penati » dice egli al re del Lazio (6); e quando è giunto al conspetto della Sibilla, si affretta a farle conoscere che non è venuto a chiedere regni non dovutigli, ma soltanto un luogo sicuro per i suoi numi erranti:

da, non indebita posco
Regna meis fatis, Latio considere Teucros,
Errantesque Deos agitataque numina Trojae (7).

Ma l'allegoria ci sembra tanto evidente, che crederemmo inutile insistervi oltre.

Fin qui il nostro studio è stato unicamente rivolto a porre in luce quei caratteri della religione di Virgilio che corrispondono all'indole dell'antica religione romana; per rendere compiuto il nostro quadro dobbiamo dunque esaminare anche questi elementi nuovi, che s'infiltrarono assai presto in essa, e, pur lasciandole un fondo tutto proprio e particolare, l'accostarono sensibilmente alle altre religioni dei popoli antichi, e specialmente dei Greci.

L'introduzione del culto e degli dèi greci in Roma ha cause diverse, prima delle quali l'uso di ricorrere ai Libri sibillini, che provenivano da Gergis (Γέργις, ed erano stati portati a Roma sotto Tarquinio il Superbo (8). La conservazione e l'interpretazione di codesti libri fu affidata ad un collegio speciale di sacerdoti, i quali, da due che erano all'epoca dei re, s'accrebbero a poco a poco fino a raggiungere sotto l'impero il numero di quindici, e furon detti perciò *Quindicemviri sacris faciundis*. Quando avvenivano fenomeni straordinari, come pestilenze, terremoti, inondazioni, ecc., o prodigi affatto nuovi, non contemplati nei libri pontificali, lo Stato ricorreva solennemente al consiglio di codesti sacerdoti, i quali, dopo aver consultato i libri loro affidati, prescrivevano le relative cerimonie di preghiera e di purificazione.

Siccome poi i libri sibillini raccomandavano il culto degli dèi del loro paese d'origine, così d'allora in poi accanto al *Romanus ritus* si ebbe il *Graecus ritus*, e accanto agli antichi dèi italici le divinità dell'Olimpo greco, che finirono col sovrapporsi quasi completamente ai primi.

Questa mescolanza di riti e di divinità possiamo agevolmente riscontrarla anche nella religione del massimo fra gli epici latini. Insieme ai *dii patrii indigetes*, appartenenti all'antichissimo ciclo degli dèi romano-sabini, quali Giano, Pico, Vesta, Pilumno, Romolo, Fauno, Silvano, il suo Olimpo contiene anche quegli dèi che, per contrapposto, eran detti *dii peregrini* o *novemsides;* vale a dire divinità greche ed orientali come Febo, Apollo, Cibele, Bellona, Latona, Mercurio, Vulcano, Venere, Giunone Cerere, Proserpina, Plutone, Esculapio (9); e infine divinità greche identificatesi poi con divinità italiche, quali Saturno, Nettuno, Artemide (= Diana in Aventino) ed Ercole (= Hercules domesticus o Mars). Il culto che nei poemi virgiliani è reso a tutte queste divinità, varia naturalmente col variare dell'origine loro; così, mentre gli dèi greci sono onorati secondo le norme del rito greco, agli dèi patri è serbato l'antico rito romano. I primi hanno auree statue, pompe solenni e templi di marmo dalle colonne di bronzo e dalle porte istoriate in oro ed avorio (10), i secondi conservano invece la primitiva agreste semplicità: Vesta non ha altra imagine che il sacro fuoco, alla cui conservazione vegliano assiduamente le vergini sacerdotesse; Fauno è ancora rappresentato da un semplice « *oleaster foliis amaris* », al quale i marinai salvati dalle onde solevano attaccare i loro doni e le spoglie votive (11); il dio Tevere è adorato nella sacra quercia, al cui tronco i guerrieri appendono le armi e le *exuviae* (spoglie) dei nemici uccisi (12).

Insieme agli dèi ed ai riti, anche l'antropomorfismo greco è penetrato largamente nella religione virgiliana, togliendole, o, a dir meglio, attenuandole quel carattere incerto e nebuloso che vedemmo provenirle dalla astrattezza propria delle antiche divinità italiche. Nè poteva essere altrimenti; prima di tutto perchè in Roma l'antropomorfismo s'era imposto alla imaginazione di tutti fino dal tempo dei Tarquinj, poi perchè il poeta non avrebbe potuto rinunziare al grande vantaggio, che gli proveniva dal valersi di divinità dotate di forma e passioni umane. Per tal modo, gli dèi che Virgilio fa soprassedere agli avvenimenti svolgentisi nell'Eneide, sono, in fondo in fondo, gli stessi di cui Omero s'era servito nell'Iliade e nell'Odissea. Essi hanno un corpo simile in tutto e per tutto a quello dei semplici mortali, con le identiche qualità e bisogni ad esso inerenti; vi è la sola differenza che tali qualità sono portate ad un grado sovrumano, cosicchè anche quando gli dèi scendono in terra e cercano nascondersi sotto spoglie mortali, il suono della loro voce, il loro portamento, la loro statura, la loro bellezza, il scintillare degli occhi, ne svelano agevolmente l'origine divina. Quando Iride, deposto l'abito e l'aspetto di dea, cerca persuadere le donne troiane a bruciare la flotta che doveva condurle in Italia, la vecchia Pirgo, nutrice di Priamo, si accorge subito che sotto l'apparenza della matrona Beroe era nascosta una dea, e grida alle compagne:

Non Beroe vobis, non haec rhaeteia, matres,
Est Dorycli coniux. Divini signa decoris,
Ardentesque notate oculos; qui spiritus illi,
Qui vultus, vocisve sonus, vel gressus eunti (13)

E quando la dea Venere appare ad Enea sotto l' aspetto e l' armi di vergine cacciatrice spartana, e gli chiede con mentita voce se avesse veduta alcuna delle sue sorelle, l' eroe troiano risponde senza esitazione:

Nulla tuarum audita mihi, neque visa sororum
O (quam te memorem ?) virgo: namque hand tibi vultus
Mortalis, nec vox hominem sonat. O dea certe:
An Phoebi soror ? an nimpharum sanguinis una ? (14)

Ed è curioso notare come, nei poemi di Virgilio, l' antropomorfismo non si restringa agli dèi venuti dalla Grecia, ma si sia esteso persino a quelle antiche divinità romane, le quali, nella loro originaria astrattezza ed immaterialità, sembravano le più restie ad assumere forma umana. Il *deus Tiberinus* era uno dei nùmi più vetusti e rispettati fra il popolo romano, che lo considerava come il protettore naturale del patrio suolo, il *genius loci* simbolizzante in sè stesso l' origine, le vicende e la gloria di Roma: suo unico simulacro era, come vedemmo, l' umile quercia, alla quale i soldati vincitori appendevano divotamente le spoglie dei vinti nemici. Or bene, anche il dio Tevere ha assunto nell' Eneide veste, forma voce umana, che lo fa rassomigliare in tutto ad un dio dell'Olimpo greco; uscendo di tra i pioppi dell' amena sua corrente, egli si presenta ad Enea in sembianza di vecchio, e

eum tenuis glauco velabat amictu
Carbasus, et crines umbrosa tegebat arundo;
Tum sic affari, et curas his demere dictis (15).

Come per le qualità fisiche, così anche per le qualità morali gli dèi somigliano in tutto e per tutto agli uomini: essi nutrono nel loro animo passioni, desideri e sentimenti al pari di ogni mortale, ma con una forza ed una intensità di gran lunga superiore a quella umana. I loro odi, i loro amori, le loro gelosie, le loro vendette, che hanno tanta parte negli avvenimenti umani, sono riprodotte da Virgilio sulla falsariga di Omero, dal quale il poeta mantovano ha mutuato tutto il macchinismo mitologico. Ciò è tanto evidente, per chi abbia una certa conoscenza dei poemi virgiliani che sarebbe affatto inutile ci dilungassimo a mostrarlo. Noteremo soltanto che esagerarono quei critici i quali vollero scorgere nella mitologia virgiliana una serietà ed una moralità di molto superiori a quella omerica (16).

Che il maggior rispetto del popolo latino verso gli dèi, la sua maggiore gravità, e il progresso stesso compiuto dalla ragione umana in otto secoli di riflessione, di studi e di ricerche, dovessero spingere il nostro poeta a dare una veste più severa e più castigata alle antiche favole sbocciate sul suolo ellennico, è cosa naturale, confermata anche dall'esame dei poemì. Già nei tempi di poco anteriori al poeta, codeste favole sembravano ai più sfacciate, assurde, immorali, e contro di esse protestava energicamente il più grande degli oratori romani: « nec enim multo absurdiora — esclama egli, dopo aver esposto i giudizi dei filosofi sulla divinità — sunt ea, quae poetarum vocibus fusa ipsa suavitate nocuerunt, qui et ira inflammatos et libidine furentis induxerunt deos feceruntque, ut eorum bella, proelia, pugnas, vulnera videremus, odia praeterea, dissidia, discordias, ortus, interitus, querellas, lamentationes, effusas in omni intemperantia libidines, adulteria, vincula, cum humano genere concubitus mortalique ex immortali procreatos » (17). Ma, come abbiam veduto, Cicerone non aveva la natura timida e profondamente religiosa di Virgilio, nè s'era accinto come lui ad un poema epico il cui fine era di ricondurre i Romani all'antica religiosità, e la cui materia si trovava già per sè stessa imbevuta del meraviglioso, senza del quale sarebbe stata completamente innadatta all'epopea. Ed è appunto in grazia della natura speciale di Virgilio e del cómpito cui s'era accinto, che, per quanto qua e là ringiovanita, l'antica mitologia omerica rivive nei poemi virgiliani con buona parte del suo fardello di assurdità e di immoralità.

I commerci impudichi degli dèi con gli uomini, che tanto indignavano Cicerone, non mancano certo nell'Eneide, i cui personaggi hanno quasi tutti origine divina: lo stesso protagonista del poema è figlio di una dea, Venere, che scontratasi con Anchise sulle falde dell'Ida, s'era congiunta con lui; Latino padre di Lavinia e re del Lazio, è figlio del dio Fauno e della ninfa Marica (18). Ma questa semidivinità di Enea e di Lavinia, esistente già nella tradizione, era necessaria al poeta non solo per aver modo di giustificare le favolose imprese del primo e l'aiuto che a lui concedono gli dèi, ma anche per dimostrare ai Romanì derivati dal matrimonio del primo colla ~~seconda, la loro origine divina, e con ciò incitarli ad~~ essere più religiosi. Fra i guerrieri italici che scendono in guerra contro l'esercito troiano, i più devono la loro nascita al connubio di un mortale con qualche divinità: Turno ha per avo il dio Pilumno e per madre la dea Venilia (19). Messapo è figlio di Nettuno (20), Cecolo fu generato da Vulcano tra le greggi e trovato nel fuoco (21), Ebalo da Telone e dalla ninfa Sebetide (22); il leggiadro Aventino è figlio del dio Ercole e dalla sacerdotessa Rea, la quale

Furtivum partu sub luminis edidit auras,
Mixta Deo mulier (23);

ed anche in questo caso il nostro poeta non fa che servirsi di una tradizione antichissima, colla quale può giustificare la prima sconfitta dei Troiani, e accrescere il merito della loro successiva vittoria.

Giove non è più in Virgilio quel *re travicello,* quel marito infedele, quel libertino sempre in cerca di avventure amorose, che Omero s'era compiaciuto di descrivere; s'è fatto più serio e più casto, è divenuto abbastanza buon marito e buon padre di famiglia, si mostra deciso a non lasciarsi sopraffare dagli altri dei. Colla figlia scambia volentieri qualche bacio (24), colla moglie è tutto gentilezze e sorrisi (25), con gli altri numi sa valersi all'uopo di formule imperative che non ammettono replica (26). Tuttavia, egli è ancora assai lungi dall'incarnare l'ideale del vero *divum pater atque hominum rex* (27). La sua potenza esiste più di nome che di fatto, e si rivela più nel tuonare inoffensivo delle sue folgori e negli aggettivi adulatori prodigatigli dagli altri dei, che non nelle sue azioni: quando Esculapio richiama in vita Ipollito, ucciso dalla matrigna, Giove « sdegnato che alcun mortale risorga dalle ombre inferne al lume della vita » ricaccia l'uno e l'altro nello Stigie; ma Diana rende nullo il castigo del padre, mutando in Virbio il nome di Ipollito, che nasconde per il momento nel bosco dalla ninfa Egeria (28). Nella lunga contesa tra Venere e Giunone, che costituisce la trama dell'Eneide, il re degli dei e degli uomini parteggia manifestamente per la figlia, ma non riesce ad imporre la propria volontà alla moglie, dalla quale in fine deve confessarsi vinto:

Verum age, et inceptum frustra submitte furorem.
Do, quod vis; et me victusque volensque remitto (29).

Le adunanze che egli presiede sull'alto Olimpo, poco hanno da invidiare a quelle molto democratiche e molto tempestose descritte da Omero: gli dèi disputano tra di loro con estrema violenza, e si scagliano rimproveri, cercando ciascuno di tirare dalla propria parte il *pater omnipotens;* il quale, incapace di imporre la propria autorità, timoroso di scontentare la moglie e sorella o la figlia, pronunzia infine queste parole, che, sulle labbra di una divinità pagana, sono una confessione esplicita di impotenza:

Sua quique exorsa laborem
Fortunámque ferent. Rex Jupiter omnibus idem.
Fata viam inveniant (30).

Quanto alla sua moralità, ci sarebbe ancora molto a ridire; certo che nessun mortale potrebbe permettersi una condotta simile alla sua, senza essere accusato di scostumatezza. Egli ha per moglie la sorella Giunone, cui sembra essere molto affezionato; ma ciò non gli impedisce di sce-

gliere a quando a quando, tra le figlie dei Latini, qualche giovane e bella mortale, che venga a sollevarlo dalle noie del matrimonio. Tale, ad esempio, è la sorella del re dei Rutoli, Giuturna, che egli ha innalzato all'onore della immortalità, facendola ninfa dei laghi e dei fiumi:

hunc illi rex aetheris altus honorem
Jupiter erepta pro virginitate sacravit (31).

Essa vive nelle sfere celesti accanto agli altri numi e in buona amicizia colla stessa Giunone, la quale, anzichè nutrire contro di lei rancori o gelosie, che sarebbero giustificatissime, sembra averla cara sopra ogni altra. Quando vuol mandarla ad aiutare Turno che sta battendosi in duello con Enea, le rivolge queste parole: « o Ninfa ornamento dei fiumi, carissima all'animo nostro, tu sai come te sola io abbia preferita fra tutte le Latine, quante ascesero l'ingrato letto del magnanimo Giove, e volentieri ti abbia posta a parte del Cielo » (32).

Del resto, anche riguardo alle altre divinità della teogonia ellenica, il nostro poeta si lascia spesso trascinare a pitture sensuali, a narrazioni poco castigate, che contrastano in modo singolare con l'austera dignità di atteggiamento, di costume e di parola che gli è solita.

Sembra quasi che egli ammetta due morali affatto indipendenti e rimote l'una dall'altra; una morale per gli uomini, rigida, severa e quasi ascetica (33), ed una morale per gli dèi, molto larga ed indulgente nelle sue norme, non vincolata ad alcuna di quelle leggi che costituiscono il fondamento della morale terrena. Venere, l'amabile peccatrice della religione greca, è rimasta anche in Virgilio la dea degli amori, la *genitrix pulcherrima* (34), che si presenta nuda agli occhi ammirati dei mortali, nel roseo splendore delle sue carni, nella divina fragranza dell'ambrosia che spira dalle bionde sue chiome (35). Del vecchio dio zoppo, dell'affumicato Vulcano che Giove le aveva imposto per marito, essa mostra di curarsi assai poco. Una sola volta sembra ricordarsi di lui, ed è quando vuol ottenerne uno scudo intangibile per il figlio Enea. Allora la dèa sa circondare il consorte tanto spesso tradito di tutte le arti della più raffinata seduzione; e il poeta si compiace di descriverle in modo così veristico, da superare in sensualità, come vedremo a suo luogo (36), non soltanto il quadro simile lasciatoci da Lucrezio, ma persino la descrizione omerica dell'abbracciamento di Giove e Giunone sul monte Ida (37). Riguardo poi a quest'ultima dea, vedemmo già come essa non abbia scrupoli nella scelta dei mezzi coi quali ostacolare l'impresa di Enea, voluta dai fati. Alcune volte non disdegna nemmeno di procurarsi l'aiuto degli altri dèi, eccitando la loro libidine con promesse e lusinghe sensuali. Quando, ad esempio, vuol ottenere da Eolo che scateni una tempesta contro il naviglio troiano, essa termina il suo discorso al re dei venti con questa specie di perorazione: « Io posseggo quattor-

dici Ninfe di graziose forme, delle quali la più formosa, Deiopea, a te unirò con stabile connubio, e la offrirò in tua proprietà; affinchè per tali tuoi meriti viva teco tutti i suoi anni e ti faccia padre di bella prole » (38). Ma nell' Olimpo virgiliano non manca nemmeno il più buffo, il più ridicolo, il più scapestrato fra gli dèi minori venuti dalla Grecia: Sileno, che si presenta nella sesta egloga ubriaco fradicio, secondo il suo solito, e racconta alle Ninfe ed ai Fauni le favole più assurde ed immorali della mitologia ellenica: le violenze di Tereo su Filomela, l'amore di Pasifae per il bianco giovenco, Ila rapito dalle Ninfe, le figlie di Preto mutate in vacche da Giunone, le sorelle di Fetonte tramutate in ontani, e così via via seguitando.

Ad ogni modo, se l'elemento greco ha acquistato tanta importanza nella religione di Virgilio, non si è però così completamente sovrapposto da cancellare ogni traccia dall'antica religione nazionale, che, come vedemmo, rivive nel nostro poeta con tutti i suoi caratteri particolari. Ma i libri sibillini, e i *XV viri* che erano incaricati della loro interpretazione, avevano anche contribuito a far accettare al popolo romano, oltre agli dèi e alla mitologia greca, una credenza assai diffusa e quasi universale tra i popoli antichi: la credenza nella prossima fine del mondo, e nella venuta di un divino salvatore, che avrebbe ricondotto l'uman genere alla primitiva purezza e felicità. Da qual popolo i libri sibillini avevano tolto questa leggenda, che anche Virgilio riproduce nella notissima egloga quarta? Sarebbe assai difficile il dirlo, poichè, com' è noto, i veri libri sibillini introdotti in Roma sotto Tarquinio il Superbo, e che gli abitanti di Cuma in Campania avevano ricevuto direttamente da quelli di Cuma eolica, erano periti nell'incendio del Campidoglio (671 = 83): ed il Senato aveva provveduto a comporne di nuovi, facendo raccogliere sentenze di Sibille in Grecia, in Sicilia, in Asia, in Africa, in Italia. Ora in tutti codesti luoghi era diffusa la credenza dell' avvicinarsi di un' èra novella e nella venuta di un divino redentore, che i Persiani personificavano in *Mitra*, gli Egizi in *Orus*, i Caldei in *Douvanai*, i Cinesi in *Tien-gien*, gli Indiani in *Wichnou Iesoudou*, gli Ebrei nel *Messia* (39). Confucio, sei secoli avanti Cristo, profetava la venuta di un *Santo* liberatore; quasi tre secoli dopo, Platone accenna nell'*Alcibiade* al supremo Maestro che verrà ad insegnare la preghiera all' uomo incapace di trovarla da sè (40), e nella *Repubblica*, parlando del Giusto, profetizza così la sua fine: « virtuoso sino alla morte, sarà considerato malvagio, iniquo, e come tale flagellato, torturato e posto sulla croce » (41); più tardi la filosofia del Portico dava apparenza scientifica alla credenza nella distruzione e rinascita del mondo, colla sua dottrina del fuoco etereo o ragione seminale che, compiuta tutta la serie delle trasformazioni possibili, invade l' universo (*ecpirosi*), si concentra un istante nella contemplazione di sè stesso, per accingersi quindi alla formazione di un mondo no-

vello (42). Quanto alla diffusione che questa leggenda aveva in Italia, ce ne fanno fede così Sallustio come Cicerone, Tito Tivio, Tacito e Svetonio (43).

Che poi Virgilio abbia tratto l' ispirazione a scrivere l'egloga quarta dalle profezie contenute nei libri sibillini, per quanto possa essere stato detto in contrario (e che cosa non fu detto a proposito di quest'egloga!) a me pare affatto fuor di dubbio. Poichè, innanzi tutto, sembra accennarlo abbastanza chiaramente lo stesso poeta, al quale io non saprei perchè non si dovesse prestar fede: « *Ultima Cumaei venit jam carminis aetas* » dice egli sul principio del suo componimento. Ora noi sappiamo che Virgilio aveva una grandissima venerazione per la sibilla di Cuma, della quale il canto sesto dell' Eneide è tutto una entusiastica celebrazione. Enea, rivolgendosi a lei la chiama « *sanctissima vates praescia venturi* » (45), e le promette grandi onori non appena abbia potuto raggiungere le sedi riserbategli dai destini:

Phoebo et Triviae solido de marmore templum
Instituam festosque dies de nomine Phoebi.
Te quoque magna manent regnis penetralia nostris (46).

Non solo; l'eroe troiano accenna anche ai libri che si comporranno dalle sue sentenze raccolte insieme, alla venerazione con cui saranno tenuti dai Romani, ai *XV viri* che verranno incaricati di interpretarli e conservarli nei penetrali del tempio di Giove Capitolino:

Hic ego namque tuas sortes arcanaque fata
Dicta meae genti, ponam, lectosque sacrabo,
Alma, viros. Foliis tantum ne carmina manda;
Ne turbata volent rapidis ludibria ventis:
Ipsa canas, oro (47).

Ma la prova più sicura e indiscutibile riguardo all'origine dell'egloga quarta, ci è data dal fatto che essa concorda in modo davvero sorprendente, così per la sua contenenza come per la forma esteriore, coi frammenti dei carmi sibillini che ci sono rimasti. Secondo questi carmi, le età del mondo sono nove come i Cieli; la prima del Sole o dell' oro, la seconda della Luna o dell' argento, la terza di Giove o dell' elettro, la quarta di Marte o del ferro, la quinta di Venere o del rame, la sesta di Mercurio o dello stagno, la settima di Saturno o del piombo, l'ottava dell'ottavo Cielo (senza nome) e la nona della Terra, trascorsa la quale ricomincia il giro con l'età del Sole (48). Ora Virgilio, nei due versi coi quali comincia il suo canto profetico,

Ultima Cumaei venit jam carminis aetas
Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo,

allude appunto al finire dell'età della Terra (*ultima aetas*) e quindi al prossimo ricominciare dell'eterno giro. Infatti il *magnus saeclorum ordo* non significa — anche secondo l'interpretazione di Servio (49) — che il ritorno di tutto l'intero ordine cosmico dal suo punto primitivo di partenza (*ab integro*). La prima èra che spunterà, sarà dunque quella del Sole o dell'oro; ed anche ciò è espresso chiaramente in tutto il componimento, e in modo speciale nei versi « *tecus jam regnat Apollo* » (cioè il Sole), e

Jam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;
Jam nova progenies coelo demittitur alto;

nel primo di questi due versi si allude alla vergine Astrea, che simbolizza ad un tempo la giustizia e la civiltà, e rimane sulla terra finchè dura l'età dell'innocenza, della bontà, della felicità, vale a dire l'età dell'oro; il secondo poi è notevolissimo, perchè assomiglia tanto ad un verso della sibilla cumana — *Deus ab alto regem demittet Olympo* — da non lasciare alcun dubbio che Virgilio se l'abbia coscientemente appropriato.

Lo schiudersi della nuova età e l'apparire del divino fanciullo, deve verificarsi, secondo il nostro poeta, sotto il consolato di C. Asinio Pollione, e cioè l'anno 714 dalla fondazione di Roma, circa quarant'anni avanti la nascita di Cristo:

Teque adeo decus hoc aevi, te consule, inibit,
Pollio, et incipient magni procedere menses;
Te duce, si qua manent, sceleris vestigia nostri
Irrita perpetua solvent formidine terras;

quindi, chi ammette che Virgilio abbia voluto profetare la nascita di Cristo — come non dubitarono Costantino, Lattanzio, Agostino, Innocenzio III, Dante, Abelardo, Marsilio Ficino ecc., e come si credette durante tutta l'età di mezzo e il rinascimento, e da molti si continua a credere ancor oggi! (50) — sarà anche costretto ad ammettere che in codesta profezia il nostro poeta ha fallato di quasi mezzo secolo. Quanto poi ai *magni menses* di cui si parla nei versi or ora citati, essi sono un altro ricordo dei libri sibillini, secondo i quali le dieci età del mondo eran dette *anni grandi* e constavano ciascuno di seicento anni; i quali poi si dividevano in dodici mesi di cinquant'anni l'uno, ed eran detti quindi *mesi grandi* rispetto all'anno grande.

Potremmo continuare nel nostro esame, mostrando come Virgilio segua fedelmente, nei concetti e nella forma, il carme della sibilla cumana (51); e come, a dare all'egloga maggiore ampiezza e colorito, abbia probabilmente attinto anche alle dottrine degli Ebrei — diffusissime in

quel tempo a Roma — uno dei quali, Erode, fu ospite di quell' Asinio Pollione la cui casa il Mantovano soleva frequentare, ed a cui l' egloga presente è dedicata (52). Ma è nostro proposito di non dilungarci più oltre nell'esame di questo componimento che, da solo, ha fatto versare più inchiostro di tutta la letteratura latina presa insieme; e nemmeno intendiamo entrare nel laberinto delle ipotesi e delle induzioni che esso ha suscitato in ogni tempo. Ci basta di aver posto in chiaro che l'egloga quarta è schiettamente pagana così per le sue origini come per la sua ispirazione; che essa non fa che riprodurre una leggenda assai diffusa in tutto il mondo antico, e accolta avidamente in quel tempo dalle infelici popolazioni italiche, appena uscite dalle guerre e dalle proscrizioni civili, e bisognose quindi di consolarsi degli infiniti dolori della vita reale con codesti chimerici racconti delle felicità dell'avvenire.

Ma la credenza nel cristianesimo di Virgilio non trae origine soltanto dalle predizioni contenute nell' egloga quarta. Già gli ecclesiastici del medio evo, intenti a ricercare negli scrittori pagani non soltanto tropi e figure rettoriche, ma anche princìpi che riconfermassero la loro fede, avevan fatto una larga raccolta di versi e di sentenze virgiliane, che sembravano accostarsi alle massime bandite dall'Evangelo (53). Ora nulla vi ha di strano, che, ad animi prevenuti, il soave poeta latino potesse apparire uno dei più antichi apostoli del cristianesimo: l'avversione che egli, cantore di battaglie, dimostra per la guerra, la rigidezza quasi ascetica delle sue massime morali, la sua pietà per i deboli, i vinti, gli oppressi, il dualismo spiritualistico che pervade il canto sesto dell' Eneide, il largo senso umanitario, il misticismo ed il misogenismo che circolano attraverso i suoi poemi, non potevano non sembrar testimonianze di fede cristiana a chi studiava codesti poemi coll' animo deliberato di trovarvele. Ma noi sappiamo che ogni innovazione artistica, filosofica, letteraria, religiosa non è se non il resultato di tutta la storia precedente, il prodotto di elementi da lungo tempo elaboratisi nell' animo dei popoli; quindi, codesti accenti cristiani della poesia di Virgilio non possono rappresentare ai nostri occhi che l'eco indistinta dei nuovi sentimenti e dei nuovi bisogni spirituali di una società, che andava lentamente maturandosi al cristianesimo.

D' altro canto, il nostro poeta è per avventura più lontano dalla religione del Vangelo di quello che comunemente si creda. Poichè, tolti gli elementi in apparenza nuovi più sopra ricordati — contenuti già per la maggior parte, come a suo tempo vedremo, nella morale stoica e nello spiritualismo platonico — egli ci si manifesta schiettamente pagano per natura, per educazione e per sentimento. Al mondo ingenuo di divinità antropomorfe che costituiva la religione de' suoi tempi, egli accorda tutto il suo entusiasmo e la sua fede; lungi dal trovarlo insufficiente ai bisogni dell' animo suo, egli si adopera a rimetterlo nell' animo degli altri;

ed anzichè cercare di ringiovanirlo, come molti avevan fatto, alle fonti di un sentimento più moderno ed evoluto, egli si sforza, a ritroso dei tempi stessi, di ricondurlo alle condizioni primitive. Dovranno trascorrere ancora due secoli, prima che il fanciullesco antropomorfismo degli antichissimi miti perda ogni fascino sul mondo romano; prima che nell'animo delle persone cólte incominci ad aprirsi quel vuoto religioso, quella cavità spirituale — per valerci di una felice espressione di Gaetano Negri — che la metafisica cristiana era chiamata a riempire, sostituendo una mitologia filosofica più conforme alle nuove esigenze degli spiriti, alla mitologia naturalistica delle religioni primitive. Marco Aurelio, il seguace di Epitteto e di Crisippo, ci offrirà allora nel libriccino de' suoi *Ricordi* l'esempio di un'anima bisognosa di fede, la quale, staccatasi ormai dalla religione del passato e non conoscendo ancora la religione del futuro, non sa trovare altro riposo che in un freddo e mal definito deismo (54). Ma il nostro poeta visse troppo lontano da quest'epoca per provare le bufere e gli sconforti che agitavano l'anima dell'imperatore filosofo; visse ancora troppo separato dai propri contemporanei, per essere assalito dai dubbi che pure andavano sorgendo tra loro. Sotto questo rispetto potrebbero a maggior ragione essere considerati preparatori del cristianesimo Ennio che traduceva i libri scettici di Evemero, Cicerone che derideva gli àuguri e gli aruspici, Cesare che proclamava la propria incredulità in pieno senato, Lucrezio che avventava l'inno della ribellione contro l'Olimpo, e i tanti altri che con la parola e con l'opera affrettavano, sia pure inconsciamente, la caduta definitiva del paganesimo, che non Virgilio, il quale dello spirito pagano si mostra tutto imbevuto e della ristaurazione del paganesimo più puro fece la missione di tutta la sua vita.

NOTE

§ 1.

(1) L'iscrizione d'Ancira, scoperta dal Perrot durante una missione archeologica nell'Asia Minore, dice così: « La porta del tempio di Giano Quirino, che secondo il decreto dei nostri avi si chiude soltanto quando la pace regna su tutte le terre e tutti i mari soggetti ai Romani, e che dalla fondazione della Città era stata chiusa solo due volte, come attestano i nostri annali, sotto il mio impero tre volte ha potuto proclamare il Senato che si doveva chiudere ». Vedi: Victor Duruy *Histoire des Romains depuis les temps les plus reculés jusqu'à la fin du Règne des Antonins* Paris, Hachette, 1891, in appendice.

(2) Suet. *Aug.* 28.

(3) Atto Vannucci, nella sua pur pregevole *Storia dell'Italia antica* (Milano, 1874, Vol. III C. IV, e Vol. IV C. I) ha parole di fuoco contro Ottaviano, che giudica uccisore della repubblica, carnefice della libertà, infesto tiranno, ecc. Tale giudizio è condiviso da tutti coloro che giudicano gli avvenimenti storici alla stregua delle proprie convinzioni politiche. Ma chi sa che le leggi del progresso civile non sono legate perennemente a una data forma di Governo, deve riconoscere che la repubblica romana cadde appunto perchè incapace di soddisfare a quei bisogni e a quelle aspirazioni che s'andavano sprigionando dai popoli aggiogati al suo carro. Essa non era che una oligarchia prepotente, che calpestava i popoli sotto una tirannide larvata di nomi pomposi (vedi Trezza, il saggio su Orazio in *Studii critici*, Verona, 1878); essa aveva voluto mantenersi nell'àmbito ristretto del romanesimo esclusivo e della parzialità latina, mentre i tempi mutati e il sentimento della solidarietà umana che s'andava sviluppando, richiedevano che Roma, di città conquistatrice, divenisse il gran centro assimilatore dei popoli conquistati. A queste aspirazioni soddisfece l'impero, sorto e affermatosi appunto come una grande centralità democratica, che diede sicurezza e tranquillità alle genti, le rese solidali fra loro, preparando in tal modo l'avvenire delle nazioni moderne. Tale è il concetto svolto dal Romieu nel suo libro *L'ère des Césares*, Paris, 1850, dal Mommsen nel Vol. I pag. 934 e seg. della sua *Römische Geschichte* (Berlino 1861): ma molto tempo prima l'aveva intuito splendidameate il nostro Vico nel Vol. II, C. IV, pag. 290-93 de' suoi *Principj di Scienza Nuova* (Milano 1831). Ne riferisco il periodo più importante: « Cotal Legge Regia Naturale (per cui le nazioni vanno a riposare sotto le monarchie) è concepita con questa formola naturale di eterna utilità, che poichè nelle Repubbliche libere tutti guardano a' loro privati interessi: a' quali fanno servire le loro pubbliche armi in eccidio delle loro nazioni, perchè si conservin le nazioni, vi surga un solo, come tra i Romani un Augusto, che con la forza delle armi richiami a sè tutte le cure pubbliche, e lasci a' soggetti curarsi le loro cose private » ecc. ecc.

(4) Sulle condizioni della religione romana verso il finire della repubblica e sulle cause della sua decadenza, vedi G. Boissier - *La Religion Romaine*, Paris, 1884, Vol. I, pag. 37-63. Joachin Marquardt - *Le culte chez les Romains*, Paris, 1889, Vol. I, pagg. 69-87. C. Schmidt - *Essai historique sur la Societé civile dans le monde Romain et sur sa transformation par le Christianisme*, Strasbourg, 1853, pagg. 116-144. E. Havet - *Lo Christianisme et ses origines*, Paris, 1873, Vol. II, C. XI.

(5) Tito Livio - *Ab urbe condita*. L. VI, 42; X, 6-9. La prima legge per la quale anche al popolo fu aperta la via al saeerdozio, fu la *lex Licinia* (389=367); vennero poi la *lex Ogulnia* (454=300) e infine la *lex Domitia* (650=104).

(6) Zeller - *Religion und Philosophie bei den Römern*. Berlin, 1872 (Vorträge und Abhandlungen, pag. 93 e seg.).

(7) Cfr. *Asinaria*, II, 1, 11. *Persa*, II, 3, 1, ecc.

(8) Cfr. Cicero - *De Divinatione*, II, 50; I, 58. Ennius - *Telamo* (Ribbeck, pag. 44)

(9) Com' è noto, la notizia della traduzione, ora perduta, fatta da Ennio della *Storia sacra* di Evemero, ci è data da Cicerone nel *De nat. deor.* l. I, C. 42 « *quae ratio maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter ceteros Ennius* ». Dei brani della storia di Evemero sono riportati da Lattanzio, *Justit.* 1, 11, 17 e seg.; le maggiori notizie su di lui si trovano in R. de Block - *Euhèmère son livre et sa doctrine*, Bruxelles, 1876. Quanto al poema di Epicarmo, esso è citato da Varrone nel *De lingua latina* V, 65.

(10) Una prova, fra le tante. degli effetti prodotti in Roma dal diffondersi della Storia sacra di Evemero, ci è data da questo passo di Cicerone, *De nat. deor.* III, 19: « *An Amphiaraus erit deus et Trophonius? Nostri quidem publicani, cum essent agri in Boeotia deorum immortalium excepti lege censoria, negabant immortalis esse ullus, qui aliquando homines fuissent* ».

(11) Varrone, che consacrò il suo libro sulle *Antichità divine* a far conoscere gli antichi riti, all' ignoranza dei quali attribuiva la decadenza della religione romana, chiamava poi assurde le favole che si raccontavano sugli dei, e confesssava che il culto romano era mal fatto, e che non sarebbe più tale se egli potesse rifarlo; cfr. S. Agostino, *De civitate dei*, IV, 31. Per Lucilio, vedasi il modo con cui egli giudica le religioni popolari nelle sue satire XV, 2; ed. Müller, Lipsia, 1892.

(12) Com' è noto, Cicerone era augure, ed a tale suo officio teneva moltissimo, facendo fedelmente la guardia alla porta dei templi. Con tutto questo egli non si fa scrupoli di combattere recisamente, nel suo trattato sulla divinazione, l'opinione di coloro che credevano possibile una scienza dell'avvenire, nè vuol permettere che la superstizione sia posta sotto la protezione della filosofia. Nel trattato sulla Natura degli Dèi si mostra titubante, incerto, nè sa giungere ad una conclusioue recisa; tantochè non a torto vi fu chi ai nostri giorni credette sorprendere, in codesta assenza di conclusioni formali, una prova di ateismo (Cfr. Boissier, *Op. cit.*, Vol. I, pag. 56). Nelle lettere familiari, che ce lo mostrano nella vita privata, di religione non fa quasi mai parola. I discorsi politici e giudiziari sono per contro tutti compenetrati di religiosità, e ne vedremo più avanti la ragione.

(13) In questa esagerazione cadono quasi tutti gli autori sopra citati, specie il Marquadt (loc. cit., *op. cit.*)

(14) *Epist. ad famil.*, V, 16.

(15) *Ad. Att.*, I, 3.

(16) Cicero. *Act. in C. Verrem*, IV, 35.

(17) Cfr. Havet, *op. cit.*, pag. 77 e segg.

(18) Vedesi specialmente la *Pro lege manilia*, quelle *In Catilinam*, quelle contro Verre, già ricordate, ecc. ecc.

(19) Plutarco — *Le vite degli uomini illustri*, trad. G. Pompei, Cremona, 1824, Vol. Iv, pag. 188.

(20) *Ab urbe cond.* l. XXVII, 37; XXXI, 12; XXXIX, 22; ecc.

(21) Vedi fram. del l. XXXII.

(22) *De rer. nat.*, III, v. 7.

(23) Lentulo, il complice di Catilina, credeva agli oracoli della Sibilla; cfr. Cicero *In L. Catilinam orat. tert.*, 5. Silla, che aveva rubato i tesori del tempio di Delfo, portava sempre con sè una piccola imagine di Apollo che baciava di tempo in tempo; cfr. Plutarco, *Silla*, Vol. VI, pag. 190, Mario conduceva sempre con sè la profetessa Marta, nella quale aveva grande fiducia e dietro ordine della quale sacrificava; cfr. in Plutarco la vita di Mario. Vatinio, che affettava incredulità per gli auspici, evocava segretamente i morti e immolava loro dei fanciulli; cfr. Cicerone, *In Vatin.*, 6. Quando appare qualche meteora, quando qualche statua divina ha sudato, quando qualche rumore misterioso s'è fatto sentire sotto terra o nel cielo, il terrore invade tutti, e per ordine del Senato si consultano i libri della Sibilla e gli auspici; cfr. Cicerone, *De Divinatione* I, 28 e II, 66. Le superstizioni funebri dominano specialmente tra gli sventurati. Lucrezio ce li fa vedere, nelle ansie e nelle sofferenze dell'esiglio, affrettarsi a sacrificare ai mani e immolare pecore nere là ove il caso li ha condotti; cfr. *De rer. nat.* III, n. 8. Quanto a Cicerone, vedemmo già com'egli attribuisse la propria guarigione agli dèi e incaricasse la moglie di ringraziarli.

(24) Per verità, al tempo di Cesare e di Cicerone, le matematiche pure ed applicate, la fisica, la scienza musicale, la meccanica, l'astronomia, la geografia, la storia naturale ecc. si trovano ormai ad uno stato soddisfacente di sviluppo. Ma oltrechè molte delle verità più alte, come ad esempio il movimento della terra intorno al sole, erano ancora al puro stato di ipotesi non dimostrate, s'aggiungeva anche che coloro che nella loro gioventù avevano potuto compiere una buona educazione scientifica, dimenticavano poi ogni cosa; cfr. a tal proposito Polibio, IX, 21, e Cicerone *De Republica* I, 10, e *Academica* II, 39. Per convincersi poi a qual punto di imperfezione era ancora la cosmologia e l'astronomia, basta leggere le considerazioni di Lucrezio sugli antipodi, le dimensioni del sole, la durata dei giorni e delle notti, le fasi della luna ecc.; cfr. *De rer. nat.* I, 1056, V 565, V 694, e 730.

(25) Che Ottaviano fosse grandemente superstizioso, è cosa risaputa (cfr. Svetonio, *Ang.* 90, 91); ma ciò non implica che fosse anche religioso nel vero e proprio senso della parola. Antonio lo accusò di aver parodiato in modo così turpe durante un banchetto l'Olimpo degli dèi, che Giove aveva abbandonato il Campidoglio per sottrarsi a quella vista. Lo stesso Svetonio narra che, avendogli una tempesta distrutta l'armata navale, adirato cacciò Nettuno dal tempio (*Ang.* 16, 70).

(26) *Epist.* l. I, IV.

(27) Tilo Livio XXIV. 22

(28) Id. XLIII, 13.

(29) Id. X, 40.

(30) Id. I, 4.

(31) Id. XXVII, 23,

(32) Id. XXIV, 44.

§ 2.

(1) *Georg.* I, 338-350.
(2) Id. 498-502.
(3) *Georg.* II, 533-535.
(4) *En.* III, 408-409.
(5) *En.* VIII, 102 e segg.
(6) Id., 185-189.
(7) Sulla religione romana, vedasi, oltre le opere già citate del Boissier, del Marquardt, dello Schmidt, dello Zeller e dell'Havet, anche Bouché — Leclerecq, *Les Pontifes de l'ancienne Rome.* Paris, 1871; e, dello stesso, il *Manuel des institutions romaines.* Paris, 1866. Preller, *Les dieux de l'ancienne Rome,* Paris, 1855; Friedlaender — *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms,* Leipzig, 3 vol.; *Inscriptionum Latinarum amplissima collectio* pubblicato a Zurigo dall'Orelli pei due primi volumi e dall'Herzen per il terzo; le *Inscriptiones regni Neapoletani* pubblicate a Zurigo dal Mommsen; io mi sono anche servito di uno splendido e comprensivo riassunto della religione romana, fatto dal Boissier in *Revue de l'histoire des religions,* 1881, pagg. 299-323.
(8) *En.* VIII, 678-681.
(9) Id., II, 682-684.
(10) Id., VII, 72-78: vedasi anche VIII, 678-681:

Hinc Augustus agens Italos in poelia Caesar
Cum patribus, populoque, penatibus et magnis dis,
Stans celsa in puppi: geminas cui tempora flammas
Laeta vomunt, patriumque aperitur vertice sidus.

(11) *Georg.* II, 140-142.
(12) Cfr. *Properzio* III, 22-20; Zeller, *op. cit.* p. 6; Preller *Römische Mythologie,* 2 ed. p. 218.
(13) Cfr. Diogini d'Alicarnasso Ρωμαικὴ Ἀρχαιολογία, II, 19.
(14) *En.* VIII, 640-641.
(15) Quando gli Arvali sacrificavano due pecore alla divinità protettrice del luogo, pronunciavano queste parole « *sive Deo sive Deae, in cuius tutela hic lucus lucusve est, oves II* » cfr. Marini, Atti II, p. 370-374. E Macrobio, III, 9, 10 « *Dis pater Veiovis Manes, sive quo alio nomine fas est nominare* ». E Tito Livio, VIII, 9 « *Divi, quorum est potestas nostrorum hostiunque* » ecc.
(16) Cfr. Massarani - *Nei parentali di Virgilio,* Mantova, 1883.
(17) *En.* V, 95-96.
(18) *En.* VIII, 351-352.
(19) Id., IV, 577-578.
(20) Id., IX, 184-185.
(21) Id., II, 352.
(22) Id. III, 262
(23) Id., II, 735-736.
(24) Vi erano dèi speciali per l'individuo, per la famiglia, per lo stato; undici divinità presiedevano allo sviluppo dell'uomo dalla concezione alla nascita, otto alla nascita stessa, dieci alla salute della madre e del figlio, tredici alla prima infanzia, ventidue

all'adolescenza, undici al matrimonio; altre divinità erano incaricate di proteggere l'uomo nelle diverse circostanze delle vita, quali *Tutanus* e *Tutilina*, che s'invocavano nella sventura, *Viriplaca* che conciliava gli sposi, *Orbona* alla quale gli orfani rivolgevano le loro preghiere ecc.; altre infine vegliavano alle diverse occupazioni, come l'agricoltura, la politica, la guerra, ed i luoghi che ne erano il teatro. Cfr, gli *Indigitamenta* in Marquardt, *op. cit.* vol. I, pag. 11 e segg.;

(25) Così Fabio Pittore, in Servio ad Georg. IV, 21.

(26) Enea, preparandosi al duello con Turno, fa questa invocazione

Esto nunc Sol testis et haec mihi Terra vocanti.....
Et Pater omnipotens, et tu Saturnia Juno,
Jam melior, jam, diva precor, tuque inclyte Mavors...
Fontesque, Fluviosque voco, quaeque Aetheris alti
Religio, et quae caeruleo sunt numina ponto. *En* XII, 176 - 182

Il re latino, rispondendogli, chiama in aiuto un numero non minore di divinità:

Haec eadem, Aenea, Terram, Mare, Sidera, juro,
Latonaeque genus duplex, Ianumque bifrontem,
Vimque deum infernam et duri sacraria Ditis,
Audiat haec Genitor, qui foederat fulmine sancit;
Tango aras; medios ignes et numina testor. Id. 197 - 201.

Quando Enea è giunto alle foci del Tevere, ove sorgerà la città profetatagli da Anchise « prega il Genio del luogo, e Tellus la prima degli dèi, e le ninfe e i fiumi ancora ignoti: poi invoca la notte e le costellazioni che presiedono alla notte, e Giove Ideo, e la Madre Frigia (Cibele) per ordine: e il padre suo e la genitrice, questa nel Cielo quello nell'Erebo » *Eneide* VII, 136 - 140.

(27) *Georg.* I, 1 - 23. Servio così commenta questo passo « Post specialem invocationem transit ad generalitatem, ne quod numen praetereat, more pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris post speciales deos, quos ad ipsum sacrum quod fiebat, necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocabatur ». Vedasi anche T. Livio. VI, 16.

(28) Cfr. Marquardt. *op. cit.* Vol. I. C. I.

(29) Per *Ianus* cfr. *En.* VII, 610, VIII, 357. *Saturnus*, *Georg.* II 538, III. 93, *En.* VII 180, VIII 319 e 357, ecc. *Sator* (come attributo di Giove) *En.* I, 154, XI, 725 *Proserpina*, *Georg.* I 19, IV 487, *En.* IV 698, VI 142 ecc. *Pilumnus*, fratello di *Picumnus*, *En.* X 76 e 619, IX 4, XII 83. *Picus*, *En.* VII 48, 189 ecc. ecc. Non dobbiamo poi scordare che, se alcune divinità romane erano sparite, il loro vuoto era stato colmato ad esuberanza dalle divinità greche, asiatiche, egiziane ecc. che, come vedremo più avanti, i Romani avevano accolto in gran numero.

§ 3.

(1) R. Ardigò — *La morale dei positivisti*. Padova, 1893, pag. 73-74.

(2) Cicero — *De inventione*, II, 22; e anche Polibio, III, 112 e VI, 56.

(3) Servio — *En.* II, 175; più avanti, commentando il v. 139 del C. XII fa derivare *deus* da δέος = paura.

(4) *Georg.* I, 20–30;
(5) *En.* VII, 239-40; IV, 461-63; XII, 187–188 ecc.
(6) *En.* I, 52-91
(7) *Id. id.*; la tempesta suscitata da Giunone.
(8) *En.* III, 90 e segg.
(9) *En.* III in principio
(10) *En.* IX, 80-122.
(11) *En.* VIII, 626 e segg.
(12) *En.* V, 465-467
(13) *Georg.* IV, 499 e segg.; *En.* IV, 326 e segg.; VIII, 30-65; IV 554-570.
(14) *En.* III 355 e segg.; *Georg.* IV, 387-414; *En.* V, 704-707 ecc.
(15) *En.* II, 268 e segg.; 770 fine; III, 147-175; IV, 351-353; V, 721-740; VI 190 e segg.; ecc.
(16) *En.* III, 90 e segg.; V, 84 e segg. 522 e segg. ecc.
(17) *En.* I, 283.
(18) *En.* VII, 432
(19) *En.* VI, 461-462.
(20) *En.* V, 50.
(21) *En.* XI, 19 – 20.
(22) *En.* II, 402.
(23) *En.* V, 465-467.
(24) *En.* II, 646-649.
(25) *En.* VI, 370-376.
(26) *En.* VII, 595-597.
(27) *En.* XII, 894-895.
(28) *En.* XII, 908-914.
(29) *En.* XII, 951-952.
(30) *En.* V, 814-815.
(31) *En.* III, 209-260.
(32) *En.* XI, 271 e segg.
(33) *Georg.* IV, 450-456.
(34) *Georg.* III, 440 e segg.
(35) *En.* I, 25-28.
(36) *En.* I 662.
(37) *En.* I, 36.
(38) *En.* III, 612.
(39) *En.* V, 783.
(40) *En.* VII, 291-298.
(41) *En.* VII, 310-312.
(42) *En.* I, 40-49.
(43) *En.* XII, 830-834.
(44) *Op. cit* Vol. I, p. 7.
(45) Vedi il paragrafo seguente, dove si descrivono i sacrifizi.
(46) *En.* III, 90-93.
(47) *En.* III, 259; ecc.
(48) *exterritus, attonitus. En.* IV, 571; III 172.
(49) *En.* III, 175. *Tum gelidus toto manabat corpore sudor.*

(50) Cfr. Havet — *op. cit.* Vol. II p. 65.
(51) Cfr. ad es. i commenti del Delille e del Rota.
(52) *En.* I, 15.
(53) *En.* VI, 173.
(54) *Eglog.* V, 23.
(55) *En.* II, 745.
(56) Cfr. Boissier, *op. cit.* Vol. I pag. 19 e segg.
(57) Nell'*Eutifrone.*
(58) Svetonio. *Cal.*
(59) *En.* XII. 138-141 e segg.
(60) *En.* XII, 878-883.
(61) *En.* VI, 341-346.
(62) Boissier *op. cit.* V. I p. 230, nota.
(63) *En.* IV, 208 e seg.
(64) *Georg.* IV, 317-332.

§ 4.

(1) *En.* VII, 753-755.
(2) Egloga VIII, 95,99.
(3) Cfr. Boissier, op. cit. V. I, p. 231
(4) *En.* III, 408-409.
(5) *Georg.* I, 338-350
(6) Krahner, *Grundlinien zur Geschichte des Verfall der römischen Staatsreligion*, p. 13.
(7) Cfr. Comparetti - *Virgilio nel medio evo*, Firenze 1896, Vol. I, C. IV, V. Vedi anche i commenti di Servio.
(8) *En.* VI, 149-155.
(9) *En.* VI, 325-330.
(10) *En.* VI, 370-376.
(11) *En.* VI, 367-371.
(12) *En.* III, 57 e seg.
(13) *En.* IX, 489.
(14) *En.* VI, 218.

Pars calidos latices et ahena undantia flammis
Expediunt, corpusque lavant frigentis et unguunt;
Fit gemitus. Tum membra toro defleta reponunt
Purpureasque super vestes, velamina nota
Conjiciunt.

Per Pallante *En.* XI, 29 e segg.
(15) *En.* VI, 222.
(16) *En.* XI, 64-67.
(17) *En.* III, 65.

(18) *En.* XI, 35: *Et moestum Iliades crinem de more solutae.*

(19) *En.* XI, 193-196.

(20) *En.* XI, 72-78.

(21) Le tombe più antiche scoperte in Etruria e sulle rive del lago Albano, ci fanno fede che così gli Etruschi come i Latini usavano nei primi tempi bruciare i loro cadaveri. Più tardi, in seguito alle relazioni commerciali annodate coi Greci e coi Fenici, fu adottata la inumazione. Poi i due usi persisterono insieme. In Virgilio però i cadaveri sono sempre cremati, meno che per Polidoro, il cui funerale, come vedemmo, era puramente simbolico.

(22) *En.* VI, 223-228.

(23) *En.* XI, 192.

(24) *En.* III, 62-68.

(25) *En.* VI, 233.

(26) *En.* V, 77-78.

(27) *En.* VI,. 884-887.

(28) *En.* XI, 97-98.

(29) *En.* V, 80-81

(30) Servio, *ad En.* V. 64.

(31) *En.* V, 64-66.

(32) Stazio. *Teb.* VI, 238.

(33) *En.* V, 104-105.

(34) *En.* III, 433-439.

(35) *En.* VIII, 59-61.

(36) *Suplibus supera donis.*

(37) Servio, *ad En.* IV, 646.

(38) *En.* VI, 229-231. Nel l. II, 717-720, Enea, preparandosi a fuggire da Troia consegna i Penati al padre Anchise perchè egli, essendo macchiato di tante stragi e di tanto sangue non si crede degno di toccarli che dopo si sarà purificato.

> Tu genitor, cape sacra manu, patriosque Penates.
> Me bello e tanto digressum et caede recenti
> Attrectare nefas; donec me flumine vivo
> Abluero.

(39) *En.* IV, 635-637.

(40) *En.* III, 370.

(41) *En*, VIII, 273.

(42) Id, 286.

(43) *En.* V, 72.

(44) Id. 774.

(45) *En.* XII, 120.

(46) Id. 169.

(47) *En.* VIII, 281-282.

(48) *En.* III, 405-409.

(49) *En.* VIII, 110-111.

(50) *En.* VIII, 172-174.

(51) *En.* V, 71.

(52) *En.* VII, 136-140

(53) *En.* V, 233.

(54) *En.* XII, 172.
(55) Id. 196.
(56) *En.* VIII, 68-70.
(57) Servio, *ad En.* 12, 201.
(58) *En.* XII, 196 e segg.
(59) *En.* IV, 219.
(60) Il termine *escimios tauros*, usato qui da Virgilio, è lo stesso del rituale; cfr. Macrobio, *Sat.* III, 5, 6. Nei versi che seguono (*Georg.* IV, 550 e segg.) il poeta descrive il sacrificio compiuto da Aristeo colle stesse parole e le stesse espressioni onde aveva narrato le istruzioni di Cirene; ciò comprova che il poeta servivasi in tutto di termini sacri.
(61) *En.* III, 20-21. Gli antichi luminari del diritto pontificale, Atteio Capito e Labeone, credettero aver còlto in fallo Virgilio in questo passo; altri, come Macrobio, vollero giustificarlo, asserendo che il poeta ha qui voluto dar esempio di un sacrifizio non accettato dagli dèi. Gli uni e l'altro avevano torto; per dimostrarlo senza andare per le lunghe, riproduco integralmente una nota assennatissima del commento di C. Ruaeus (Bassano, 1804). « *Dicunt interpretes, ex Atteio, non limine immolare Jovi taurum, vervecem arietem*; *adduntque ideo non acceptum fuisse sacrificium Jovis, secutumque statim esse Polydori prodigium. Malim tamen dicere tunc temporis, non ita distinctas fuisse religionum rationes: taurumque etiam Jovi placuisse, ut probat hic multis exemplis Cerdanus* ».
(62) *En.* IX, 627.
(63) *En* III, 110-120.
(64) *En.* V, 96-97
(65) *En.* IV, 56
(66) *En.* VIII, 544. Anche qui il poeta la stessa espressione: *lectas de more bidentes.*
(67) *En.* XII, 170: *intonsamque bidentem attulit.*
(68) *En.* II, 203.
(69) *En.* VI. 242 e 248-250.
(70) *Georg.* II, 380-396.
(71) *Georg.* III, 531-533.
(72) Id. 443-246.
(73) *En.* XII, 173-174.
(74) *En.* IV, 60-61.
(75) *Georg.* III, 487-488.
(76) *En.*, II, 132-133. Ai corni indorati della vittima accenna Virgilio in questo verso dell'*En.* V, 366 « *Victori velatum auro vittisque juvencum* ».
(77) *En.* IV, 50.
(78) *Georg.* II, 194; e Servio commenta: *Reddi enim dicebantur exta, cum probata et disca arae superpombantur.*
(79) *Georg.* II, 393-396.
(80) *En.* IV, 63-64.
(81) *En.* XII, 214-215.
(82) *En.* VIII, 179-183.
(83) *En.* VI, 253-254.
(84) *En.* V, 436-238.
(85) Id. 772-776.

(86) Cfr. *Georg.* III, 338-350; II, 380-396; IV, 531—fine; II, 527-542. *Egloga* VIII, 62-79; ecc. ecc.

(87) I Sacerdoti Salii, di cui Virgilio riferisce il canto nel l. VIII (285-305) dell'Eneide, non sono, a mio credere, quegli stessi che si dicevano instituiti da Numa, ed avevano il loro santuario sul Palatino, ma quelli di Tiburtium, detti *Salii Collini* (Cfr. in proposito un articolo di G. Lafaye in *Revue de l'hist. des relig*, 1888, p. 86). Infatti, mentre i primi indirizzavano i loro inni a Giunone, a Minerva, a Giano, a Lucetius (Giove); i secondi non cantavano che le imprese di Ercole; ora il canto che Virgilio pone in bocca a' suoi Salii è appunto dedicato da cima a fondo ad Ercole. Ed esso potrebbe essere studiato come un prezioso esempio di quei *Saliorum carmina*, sui quali regna tanta oscurità, e il cui significato, ancora al tempo del poeta, era inintelligibile ai più. Sui Salii in generale vedasi Preller, *R. Myt.* pag. 346 e seg.

(88) Macrobio, *Sat.* I, 16, 20.

(89) Macrobio, *Sat.* I, 16, 11; e Bouché-Leclercq - *Les Pontifes* ecc. pag. 118 e segg.

(90) *Georg* II, 527-531

(91) *Georg.* I, 269-275

(92) *En.* VI, 852-854

(93) *En.* VII, 443-444.

§ 5.

(1) v. 2 *fato profugus.*

(2) v. 6.

(3) 293-295.

(4) *En.* II, 217-220

(5) *En.* III, 147-172.

(6) *En.* VII, 229.

(7) *En.* VI, 66-68.

(8) Intorno alle Sibille, ai libri sibillini, e a XV*viri sacris faciundis* cfr., oltre ai capitoli speciali nelle opere già citate, Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, pag. 286 e segg.; Klausen, *Aeneas und die Penaten*, pag. 203-312; e l'opera splendida del Delaunay, *Moines et Sibylles dans l'antiquité*, Paris, 1874. Tito Livio determina in una maniera assai completa le attribuzioni di questi sacerdoti: *decemviros sacris faciendis, carminum Sybillae ac fatorum populi huius interpretes, antistites eosdem Apollinaris sacris caerimoniarumque aliarum.* (L. X, l. VIII, 2), Vedas iande Marquardt, *op. cit.*, vol. II, pagg. 43-106.

(9) *En.* VII, 761-82, soltanto è fatto cenno ad Esculapio.

(10) *En.* VI, 13; *Georg.* III, 1, 39.

(11) *En.* XII, 766-769.

(12) *En.* X, 421-423.

(13) *En.* V 646-649.

(14) *En.* I, 236-239.

(15) *En.* VIII, 33-35.

(16) Cfr. *Boissier*, op. cit., V. I, pag. 250 e segg.; E. Massarani — *Nei parentali di Virgilio*, Mantova, 1883, pagg. 29 e seguenti.

(17) *De Nat. Deor.* I, 16.
(18) *En.* X, 76.
(19) *En.* VII, 45-50.
(20) *En.* VII, 691.
(21) Id. 678-680.
(22) Id. 733-35.
(23) Id. 655-663.
(24) *En.* I, 254-256.
(25) *En.* IV, 912 Giunone è detta *cara Jovis coniux;* cfr. anche XII, 829.
(26) *En.* XII, 806 *ulterius tentare veto.*
(27) *En.* X. 2.
(28) *En.* VII, 761-782.
(29) *En.* XII, 831-832.
(30) *En.* X, 111-113.
(31) *En.* XII, 140-141.
(32) Id. 142-45.
(33) Cfr. il C. III, § 4.
(35) *En.* 402-406.
(36) C. II, § 3.
(37) Iliad. XIV, 346-351.

ἦ ῥα καὶ ἀγκὰς ἔμαρπτε Κρόνου παῖς ἣν παράκοιτιν
τοῖσι δ' ὑπὸ χθὼν δῖα φύεν νεοθηλέα ποίην,
λωτόν θ' ἑρσήεντα ἰδὲ κρόκον ἠδ' ὑάκινθον
πυκνὸν καὶ μαλακόν, ὃς ἀπὸ χθονός ὑψόσ' ἔεργεν.
τῷ ἔνι λεξάσθην ἐπὶ δὲ νεφέλην ἕσσαντο
καλὴν χρυσείην.

(38) *En.* I, 71-75.
(39) Per tutte queste notizie cfr. A. Gabrielli. *Sulla IV egloga di Virgilio.* Mantova, 1883.
(40) l. II.
(41) l. II.
(42) V. Ogereau. *Essai sur le système philosophique des Stoiciens* — Paris, 1885. C. III.
(43) Gabrielli, *op. cit.;* per vedere quale diffusione avesse codesta leggenda in Italia, cfr. Censorinus, *De die natali,* 17. Sugli anni e i *magni menses* dell'eglog, IV cfr. *De Romanorum anno saec. ad Verg. eclg. IV* negli Archivi di Filologia dell' Henghelmann.
(45) *En.* VI. 65-66.
(46) *Id.*, 69-71.
(47) Id. 72-76.
(48) Riguardo ai carmi sibillini cfr. le opere già citate.
(49) *Completo magno anno, omnia sydera in ortus suos redire et referri rursus eodem motu. Quod si est idem syderum motus, necesse est ut omnia quae fuerunt habeant iterationem.*
(50) Cfr. Compareti, *op. cit.*, C. VII; ed ancora Schickedanz: *Unde Virgilius*

argumentum quartae eclogae hauserit. Servest. 1761; Freymüller: *Die messianische Weissagung in Vergils Ecloga IV,* Metten, 1852.

(51) Si confrontino i versi 10-45 con questo frammento del carme della sibilla cumana.

Cum Deus ab alto Regem dimittet Olympo
Junc terra omniparens fructas mortalibus aegris
Reddet inexaustos frumenti, vini, oleique;
Dulcia tunc mellis diffundent pocula coeli,
Et niveo latices erumpent lacte suaves.
Oppida plena bonis, et pinguia culta vigebunt,
Nec gladios metuet, nec belli Terra tumultus,
Verum pax terris florebit omnibus alta.
Cumque lapis Agni per montes gramina carpent.
Permistique simul Pardi pascentur, et Hoedi;
Cum Vitulis Ursi degent, Armenta sequentes
Carnivorusque leo praesepia carpet uti bos:
Cum pueris capient somnos in nocte Dracones,
Nec laedent, quoniam Domini manus obteget illos.

(52) Si confrontino ancora i versi 10-45 dell'egl. IV, con queste parole di Isaia (C. XI) « *Et erit justitia cingulum lumborum ejus; et fides cinctorium renum ejus. Habitabit lupus cum agno, et pardus cum hoedo occubabit et leo et ovis simul morabantur, et parvulus minabit eos. Vitulus et ursus pascentur: simul requiescent catuli eorum; et leo quasi bos comedet paleas. Et delectabitur infans ab ubere super foramine aspidis; et in caverna reguli, qui ablactatus fuerit. manum sua mittet. Non nocebunt et non occident in universo monte sancto meo; quia repleta est terra scientia Domini, sicut aquae maris aperientes* ».

(53) Cfr. Comparetti, *op. cit.* C. VII; *Evangelicher Kalender*, 1862, pag. 17-55.

(54) Vedasi il saggio veramente geniale di G. Negri « I Ricordi di Marco Anrelio e le Confessioni di S. Agostino » in *Meditazioni vagabonde*, Milano, 1897, pagina 97-427.

L' EPICUREISMO

§ 1. L'Epicureismo e la religione — Rapporti storici tra la religione e la filosofia. — L'opinione dei critici e dei commentatori sull'epicureismo di Virgilio. § 2. L'Egloga VI. — Essa non esprime principi epicurei, e nemmeno empedoclei o stoici — È una *contaminatio* di vari sistemi. § 3. L'imitazione lucreziana in Virgilio — La prima età del mondo e l'uomo primitivo — La descrizione della peste e il gruppo plastico di Venere e Vulcano. § 4. Lo spirito scientifico nella filosofia epicurea — Credute aspirazioni di Virgilio a conoscere le cause dei fenomeni — Gli effetti della superstizione. § 5. L'ultimo argomento — Virgilio non fu epicureo nemmeno in gioventù — Conclusione.

§ 1. — Unica fra le sètte filosofiche dell'antichità, la scuola di Epicuro esclude nel modo più assoluto la religione, nega ogni sorta di miracoli, e bandisce il sovrannaturale che l'ignoranza e la paura avevano collocato nel seno dei fenomeni. La strana dottrina psicologica della πρόληψις, che pure ha un fondo indiscutibile di verità, aveva bensì costretto il filosofo d'Abdera ad ammettere un Olimpo di dèi immortali, ma essi non hanno alcun potere sul mondo e sugli uomini, sono formati da una semplice successione di imagini prive affatto di consistenza, e vivono rilegati negli spazi intercosmici (*intermundia*), dai quali non potrebbero uscire per la diversa natura degli atomi che li compongono. Quindi l'uomo non ha nulla da temere e nulla da sperare da codeste vane ombre senza corpo, che non possono togliergli quello che l'epicureo considera il massimo dei beni: la libertà dello spirito. In modo ben diverso intendevano l'azione divina le altre scuole, che si disputavano nel mondo antico la direzione degli animi. La dottrina del Portico, ad esempio, era venuta, col suo mal definito panteismo, a giustificare ogni più volgare superstizione, e ad ammettere nel mondo una incessante azione divina, una continua provvidenza, un perpetuo miracolo; lo stoico, al pari di ogni altro pagano, credeva alla fatalità, alla predestinazione e persino agli oracoli e alla scienza augurale. Lo stesso può dirsi della filosofia platonica, la quale, mistica ed ascetica già nell'origine, aveva accentuato ancor più

questi suoi caratteri passando attraverso la speculazione degli Alessandrini, ed era giunta al punto di accettare non solo, ma di giustificare col ragionamento filosofico l'ermetica e la magia. L'epicureismo soltanto era recisamente nemico di ogni religione, qualunque essa fosse: poichè ogni religione deve, dal più al meno, poggiare su quelle idee di provvidenza, di creazione, di miracolo, di solidarietà fra il mondo e dio, che il seguace d'Epicuro esclude nel modo più assoluto. « Ce n'est donc pas sans raison — diremo anche noi col Guyau — que le nom d'epicurien devint rapidement synonyme d'incrédule et d'irréligieux ».

Dato questo carattere della filosofia epicurea, era possibile che il mite Virgilio, il cantore del *pius Aeneas*, il ristauratore dell'antica religione romana, il poeta religioso per eccellenza, accordasse il proprio assentimento alle dottrine di Epicuro? Assolutamente no; a meno che non si voglia ammettere che nell'animo suo fosse tale il distacco tra i princìpi filosofici e le credenze religiose, da poter negare in filosofia ciò che credeva in religione. Ma questa ipotesi sarebbe assurda e priva di ogni fondamento. Tutta la storia del pensiero umano ci dimostra che uno strettissimo legame ha sempre unito la religione e la filosofia; ed anche ai giorni nostri, se nel campo teorico i loro domìni sono stati divisi, nel campo pratico delle coscienze individuali esse continuano a rimanere strettamente, invincibilmente unite. Questo legame che unisce la religione e la filosofia è al tempo stesso positivo e negativo: è positivo in quanto l'una e l'altra soddisfano al bisogno imprescindibile dell'anima umana di possedere la realtà superiore, l'unità suprema delle cose; negativo, o, dirò meglio, di esclusione, in quanto la seconda sostituisce a poco a poco la prima nella esplicazione delle verità superiori. Ed infatti, considerata storicamente, la religione non è altro, secondo la definisce il Réville, che « la determinazione della vita umana, per il sentimento di un legame che unisce lo spirito umano allo spirito misterioso, di cui egli riconosce la dominazione sul mondo e sopra sè stesso, ed al quale ama sentirsi unito »; la filosofia invece, considerata pure sul terreno strettamente storico, è la ricerca libera della verità superiore nel mondo e nell'uomo sulla base delle conoscenze acquisite in generale e dell'osservazione della natura umana. La religione deriva dal sentimento spontaneo che l'uomo ne ha, e che egli interpreta senza riflessione e senza metodo, sotto la direzione preponderante delle facoltà imaginative; la filosofia deriva dal bisogno che l'uomo prova di correggere con formule razionali le ispirazioni del sentimento (1). Dove la prima pone il piede, la seconda deve ritirarsi; ed è soltanto quando la filosofia si acconcia alle forme ed ai simboli della tradizione religiosa, traducendo nel linguaggio tradizionale le sue idee e le sue speculazioni, che l'una e l'altra possono trovarsi d'accordo sul medesimo terreno. Ciò avvenne infatti nel pitagoreismo, nel platonismo, nello stoicismo, nel giudaismo alessandrino; ma non, come vedemmo nella dot-

trina d' Epicuro. Quindi per noi la questione dell' epicureismo di Virgilio è già *a priori* risolta: essendo profondamente religioso, il nostro poeta non poteva essere al tempo stesso epicureo. Ma non così l' intendono tutti coloro che, nei tempi antichi e nei moderni, si occuparono in qualche modo delle opinioni del grande mantovano.

« Se fra tante verità stoiche non avessi errato con qualche principio epicureo, non sarei pagano ». Queste parole, che Fabio Planciade Fulgenzio pone in bocca allo stesso Virgilio nel suo *De continentia Virgiliana,* riassumono, si può dire, l'opinione generale dei grammatici e dei commentatori antichi e moderni intorno ai princìpi filosofici professati dal nostro poeta. Non tutti codesti illustratori sono certamente d' accordo nel considerare le dottrine stoiche come il fondamento della filosofia virgiliana; anzi a questo riguardo le divergenze sono parecchie, inclinando alcuni per lo stoicismo, altri per il platonismo, altri per il neo - pitagorismo, altri infine, e con maggior ragione, per l' eclettismo stoico - platonizzante. Ma si trovano poi tutti meravigliosamente uniti nell' affermare che Virgilio, tra il candore immacolato delle sue dottrine spiritualistiche, non seppe andar esente da qualche piccola macchia di quell' epicureismo che fu sempre la filosofia degli spiriti ribelli.

Questa, ripeto, è l' opinione generale degli illustratori di Virgilio; ma ben più recisa è a tal proposito l' opinione volgare. Come osserva lo stesso Heyne nel suo celebrato commento, « *vulgo pro Epicureo haberi solet Virgilius* » (2). E così è infatti. Oggi ancora i più credono che il nostro poeta abbia non solo accordato spesse volte facile orecchio alle tentazioni delle dottrine epicuree, ma che sia stato un' epicureo vero e proprio, un seguace convinto e deciso, sebben mite, del grande pensatore d'Abdera.

Scevri da ogni idea preconcetta e da qualsiasi preoccupazione filosofica e religiosa, che turberebbe la necessaria serenità della ricerca, noi ora dobbiamo domandarci: quali sono le origini storiche ed i fondamenti reali di questa, che non chiameremo la leggenda dell' epicureismo virgiliano? Lasciando completamente da parte l' opinione volgare, che non potrebbe avere la più lontana giustificazione nei documenti storici e letterari che ci sono rimasti, io credo che l' origine prima dell' opinione dei commentatori risieda in quel noto paragrafo della *P. Virgilii Maronis vita* di Tiberio Claudio Donato, nel quale si parla appunto degli studi e delle opinioni filosofiche di Virgilio. Il paragrafo dice precisamente così: « Audivit a Syrone praecepta Epicuri: cuius doctrinae socium habuit Varium. Quamvis diversorum Philosophorum opiniones libris suis inseruisse de animo maxime videatur, ipse tamen fuit Academicus: nam Platonis sententias omnibus aliis praetulit » (3). L' antichità medesima del passo, l' autorità sempre concessa al suo autore, non potevano in certo qual modo non suggestionare critici e commentatori, così da convincerli che

qualche traccia degli insegnamenti di Sirone doveva necessariamente trovarsi nelle opere virgiliane, prima ancora di averne ricavato la prova dall'esame spassionato di esse. Non c'è quanto mettersi a studiare un autore con idee preconcette, per creder poi di vedere confermate ad ogni momento e nel modo più indiscutibile quelle medesime idee!

Ma ci sono veramente, o nelle *Bucoliche,* o nelle *Georgiche* o nell'*Eneide* degli elementi filosofici di indole tale da poter giustificare in modo positivo questa opinione tanto universalmente diffusa? Vediamolo.

---

§ 2. — Il primo luogo che quasi tutti i commentatori sono concordi nel chiamare prettamente epicureo, è l'egloga sesta, nella quale il mitico Sileno canta l'origine degli uomini e delle cose. Ed è tanta la loro sicurezza intorno alla natura di questo passo, che molti fra essi, ed anche dei modernissimi, non dubitano di veder raffigurato in Sileno l'epicureo maestro di Virgilio, Sirone, e nei due fanciulli Virgilio stesso e il suo condiscepolo Varo (1). Non v'ha dubbio che i concetti espressi in quest'egloga, e la melodia soavissima dei versi che li accompagna, e la pittura giocondamente serena colla quale incomincia, possono spiegare sufficientemente l'illusione in cui sono caduti i commentatori. Il vecchio padre di Bacco, gonfie le vene pe'l gran vino bevuto, *serta procul capiti delapsa,* se ne giace dormendo in un antro. Lo vedono due fanciulli, che il vegliardo avea spesso lusingato colla speranza di rallegrarli con un canto, ed unitisi ad Egle, *Naiadum pulcherrima,* lo legano coi serti, gli impiastricciano la fronte e le tempie di sanguigne more e lo costringono a cantare. Ed egli, *dolum ridens,* fra l'esultanza dei Fauni, delle piante e delle fiere, incomincia il suo canto narrando:

uti magnum per inane coacta
Semina terrarumque animaeque marisque fuissent,
Et liquidi simul ignis; ut his exordia primis
Omnia, et ipse tener mundi concreverit orbis;
Tum durare solum, et discludere Nerea ponto
Coeperit, et rerum paullatim sumere formas;
Jamque novum terrae stupeant lucescere solem
Altius atque cadant submotis nubibus imbres;
Incipiant silvae quum primum surgere, quumque
Rara per ignotos errent animalia montes.

La scena orgiastica che precede questi versi, sembra proprio fatta apposta per preparare in certo qual modo il lettore ad udire una professione di fede epicurea, almeno secondo il significato che si dà comunemente a questa parola. È infatti credenza assai comune che la filosofia

epicurea sia la forma più antica e genuina dell' edonismo, e insegni all' uomo a darsi in braccio dei piaceri più grossolani, a trascorrer la vita tra i bagordi e i divertimenti, a sfuggire ogni più nobile ideale che importi fatica o sacrifizio: cosicchè la parola *epicureo* è passata ormai nell' uso comune per significare scioperato, vizioso, gaudente, come la parola *gesuita* è sinonimo di bugiardo, astuto, ingannatore (3). È necessario notare come codesta credenza, alimentata forse dalla sacra intolleranza di quindici secoli di misticismo alla quale noi figli del cristianesimo, possiamo a mala pena sottrarci, sia assolumente e compiutamente falsa? Dopo gli splendidi lavori compiuti su questo argomento dal Martha (4), dal Guyau (5) dal Giussani (6) e specialmente dal Trezza (7), che disvelò la profonda moralità inerente all' epicureismo, mostrandone l' eccellenza fra di tutti i sistemi filosofici antichi, io credo affatto inutile sfatare un' accusa che ormai può solo essere accettata dalla credulità stolta dei volghi. Gli è certo che fra i seguaci di Epicuro vi furono molti che si fecero schermo delle sue dottrine per condurre una vita scioperata ed immorale; ma oltrechè non bisogna mai chieder conto ad una dottrina dalle conseguenze illegittime che le passioni umane possono dedurne (8), c' eran pure tra gli epicurei uomini forti ed eletti, che, ispirati ad un alto ideale di dignità umana, liberi dalle umilianti tirannie celesti, sapean trarre una vita virilmente austera nella serena contemplazione del vero.

Ma a completare l' illusione, vengono infine i primi versi del canto di Sileno, che più sopra abbiamo riportato. L' origine del mondo, il suo lento progressivo conformarsi, l' iniziarsi dei fenomeni tellurici, il sorgere delle piante e degli animali, tutto è narrato in cotesti versi senza il benchè minimo accenno ed una azione qualsiasi della divinità, senza la più piccola allusione al sovrannaturale: ogni cosa ha principio dai *semina*, ogni cosa che esiste non è che l' effetto del loro accozzamento *magnun per inane*. Ora non è questa appunto la dottrina d' Epicuro, secondo il quale tutto nasce, si forma e muore per un puro aggregarsi e dissolversi di atomi nel seno del vuoto infinito, senza che gli dèi, relegati negli spazi intercosmici, quasi famiglia di monarchi spodestati, possano mai interrompere l' addentellato delle leggi immanenti ed eterne di natura? Sembra evidentissimo; anzi, ad avvalorare sempre più questa opinione, si aggiunge anche la circostanza che nei versi sopra citati apparisce manifesta ed innegabile l' imitazione del massimo fra gli epicurei romani, Lucrezio. È proprio infatti dell' orazione lucreziana quel *semina* del verso 32, che Lucrezio usa tanto spesso per significare gli atomi, quel *liquidus ignis* del verso 33, quell' *anima* che è adoperata nel verso 32 in luogo di *aer*, e che ci ricorda subito come per Lucrezio l' anima umana sia composta degli stessi atomi levigati e sottili che compongono l'anima (9): è decisamente lucreziano quel *magnum per inane* del verso 31

che ci richiama tosto la concezione atomistica dell' estensione pura, del vuoto entità reale, inteso cioè come il luogo dove i corpi materiali, e quindi estesi, possono trovar posto (10); da ultimo il *tener mundi*, il *durare solum*, il *rerum sumere formas* dei versi 34, 35 36 non possono non farci pensare al *mollia*, al *solida*, al *formae rerum* di Lucrezio, secondo il quale la mollezza di un corpo è data dalla mescolanza dei suoi atomi (che sono assolutamente solidi) col vuoto e la durezza dall' assenza del vuoto (11); cosicchè le due espressioni virgiliane or ora ricordate non significherebbero se non l' indurimento e la formazione progressiva del mondo in sèguito allo sprigionarsi del vuoto, che era rimasto frammisto agli atomi componenti, durante il loro primitivo e tumultario accozzamento. E ciò precisamente secondo le dottrine sulla formazione del mondo esposte da Lucrezio nell' ultima parte del *De Rerum Natura* (12).

Tuttavia, malgrado tutte queste analogie, che sembrano confermare nel modo più indiscutibile l' opinione dei grammatici, e che io volli esporre per esteso affine di dar ragione in qualche maniera della credenza comune, malgrado, dico, queste analogie, il passo non è nè può essere epicureo per molte e varie ragioni, delle quali la prima e la più importante è questa: che in esso è fatto accenno esplicito alla primordialità di quei quattro elementi, terra, acqua, aria e fuoco, che Lucrezio combatte con tanto acume e tanta copia di argomentazioni nel primo libro del suo poema (13). È ben vero che anche Lucrezio, vale a dire Epicuro, concedeva un posto importantissimo ai quattro elementi tradizionali, dando loro un certo carattere di fondamentalità rispetto all' altre svariatissime cose del mondo, considerandoli insomma come l' anello di congiunzione tra il caos atomico e la materia organnizzata, ma è anche vero che una tale dottrina vuol essere intesa in un senso molto relativo. Nel senso cioè che questi quattro elementi sono fondamentali non rispetto a tutte le formazioni naturali, ma rispetto a certe soltanto, quali gli astri e i corpi vaganti nel cielo, il mondo vegetale e animale, che derivano appunto da quegli elementi; ma non sono fondamentali rispetto, per esempio, ai duri macigni, ai metalli e all' etere che si formarono invece fin dal principio, contemporaneamente cioè al separarsi dei quattro elementi dal primo caos atomico (14). I veri *primordia*, secondo il sistema epicureo, i veri ed eterni principi di tutti gli innumerevoli *coniuncta* che costituiscono il mondo, sono e rimangono sempre gli atomi. Ce ne avverte ripetutamente lo stesso Lucrezio in molti luoghi del suo *De Rerum Natura*; e non poteva non avvertirlo dopo le molte e sottili obbiezioni mosse nel libro primo contro Empedocle, e gli altri che ponevano la primordialità assoluta della terra, dell' acqua, dell' aria e del fuoco.

Per contro, questa primordialità assoluta è affermata nel modo più reciso dal Sileno virgiliano, il quale ci spiega appunto come tali elementi fossero i principi di tutte quante le cose, *ut his exordia primis Omnia*

(fuissent). Ora, siccome a questo riguardo la dottrina di Epicuro si distingue da quella dei Meccanicisti, specie di Empedocle, solamente per questa *relativa* fondamentalità dei quattro elementi, così possiamo fin d'ora con tutta sicurezza affermare che quei versi non alludono per nulla alla cosmogonia epicurea.

Ma molti altri argomenti, sebbene di secondario valore, possono essere addotti per confermare anche più questa opinione. E innanzi tutto, se Virgilio, facendo narrare a Sileno l'origine del mondo, avesse inteso di seguire le dottrine atomistiche, non avrebbe potuto esimersi dall'accennare, almeno di sfuggita, alla varietà delle forme e delle grandezze dei *semina* (intesi come *atomi*), poichè era questo uno dei principi fondamentali della fisica epicurea (15, ed era assolutamente indispensabile per spiegare in qual modo dei componenti qualitativamente uguali avessero potuto dar luogo a composti essenzialmente diversi. Di più egli non nomina affatto l'*aether*, di cui parla spesso Lucrezio come d'un quinto purissimo elemento, diverso dal fuoco, e costitutore degli astri fiammeggianti pel cielo (16). Infine quel *semina per magnum inane coacta* del verso 31, è troppo semplice e troppo indeterminato perchè possa richiamare i lucreziani *nova tempestas, discordia e proelia* di atomi, perchè accenni, insomma, a quella lunga e grande mischia che era pur necessaria onde potessero separarsi, nel caos informe, gli atomi dissimili e unirsi i simili, così da formare i *coniuncta* (17).

Dopo di ciò, cade anche il valore probativo che avrebbe potuto avere la innegabile imitazione lucreziana dei versi da noi esaminati. Virgilio imita continuamente Lucrezio (che morì quand'egli vestiva la toga virile), e se ne serve come di modello palese; ma questa imitazione di solito non oltrepassa, come vedremo meglio nel seguente paragrafo, il lato puramente formale, riducendosi sempre ai vocaboli, ai modi di dire, alle forme sintattiche e grammaticali. In questo senso, e non altrimenti, vuol essere intesa anche la imitazione che si appalesa in quei versi: una pura imitazione formale. Così quel *semina* non indica nè può indicare altro che gli elementi; quell'*animaeque* si trova spesso in altri scrittori latini, niente affatto epicurei, come ad esempio Cicerone (18), appunto per significare l'aria, il vapore aereo considerato *ab antiquo* come uno degli elementi; il *tener mundi* e il *durare solum,* significano il solidificarsi del mondo in seguito alla separazione della terra dall'acqua, secondo le antichissime cosmogonie; *il magnum per inane*, infine, indica non altro che il vuoto, secondo il significato che comunemente si dà a questa parola.

Abbiamo così dimostrato, in un modo che ci sembra non permetta più alcun dubbio, l'erroneità del giudizio comune intorno alla portata filosofica dei princìpi esposti nell'egloga sesta (19; ci rimane ora da risolvere il problema assai più arduo, e forse addiritura insolvibile, della

vera ed effettiva natura di quei principi, del sistema filosofico dal quale sono ricavati. Con tale ricerca verremo implicitamente a dimostrare anche l'insussistenza della prima prova addotta in favore dell'opinione volgare, e da noi riferita più sopra. Al qual proposito è però meglio notare subito che il concetto di creazione, inteso come l'atto per il quale la potenza infinita, senza il concorso di alcuna materia preesistente, ha prodotto il mondo e tutti gli esseri che esso racchiude, non è estraneo soltanto alla filosofia epicurea, ma a tutta in generale la filosofia greca e alessandrina, dalle origini alla decadenza, da Talete a Filone ebreo. Fu il cristianesimo a introdurre il concetto che la materia sia cavata dal nulla per opera di dio, e nel nulla debba ritornare; ma in tutti i sistemi filosofici antichi la materia è considerata invece come eterna, indistruttibile ed anteriore alla stessa divinità, la cui azione si faceva consistere tutt'al più nell'ordinarla e riorganizzarla.

Il primo sistema filosofico che ci si para innanzi come il possibile ispiratore dei versi virgiliani è quello di Empedocle (20). Ed infatti questo filosofo siciliano, che godette di una fama grandissima durante tutta l'antichità, è indubbiamente il primo che abbia posto la primordialità di tutti i quattro elementi. I filosofi anteriori parlano bensì di sostanze prime da cui è derivata ogni cosa, ed hanno ugualmente l'idea di tutte le sostanze che Empedocle considera come elementi; ma a queste loro sostanze prime manca l'immutabilità qualitativa che sola potrebbe farne degli elementi nel senso proprio della parola. La più parte non ammette che un'unica sostanza primordiale, (Parmenide solo ne ammette due, nessuno ne ammette quattro) facendo da essa derivare le altre, generalmente in ordine successivo di densità. Ora, da un primo esame dei versi in discorso, sembra potersi concludere che anche Virgilio parla dell'aria, del fuoco e della terra proprio nel senso empedocleo, cioè nel senso di sostanze ugualmente primitive: poichè non solo l'enumerazione non vi è fatta nell'ordine suddetto della densità, essendovi invece nominata prima la terra, poi l'aria, indi l'acqua, poi il fuoco, ma vi è anche detto esplicitamente che *tutti questi elementi*, senza distinzione tra loro, senza alcun processo condensativo, furono i principi di tutte le cose. Ciò potrebbe essere sufficiente per stabilire senz'altro l'origine empedoclea delle dottrine ivi esposte; ma un esame più accurato ci avverte che tale conclusione sarebbe troppo affrettata. Innanzi tutto, secondo la fisica di Empedocle, le piante uscirono dalla terra per prime, avanti ancora che essa fosse rischiarata dal sole, invece Virgilio dice chiaramente che dapprima risplendette il sole, poi, forse alludendo all'evaporazione prodotta dal suo calore, si addensarono sul cielo le nubi e cadde la pioggia, e da ultimo, essendo la terra fecondata dall'acqua caduta, cominciarono a sorgere le piante. In secondo luogo Empedocle non ammette il vuoto, ma soltanto i piccoli fori che separano le particelle elementari dei corpi, e ricevono le invisibili

emanazioni degli altri; per contro Virgilio parla fin da principio di un vuoto illimitato, di un *magnum inane*, nel seno del quale si combinarono le sostanze. Infine, se si toglie l'accenno alla primordialità dei quattro elementi, nessuna delle altre dottrine empedoclee ad essa strettamente collegate trovasi ricordata in quei versi: non la sfera immobile primitiva (σφαῖρον), composta dagli elementi insieme mescolati; non l'amore e l'odio, le due forze motrici necessarie per spiegare il combinarsi e il separarsi di sostanze in sè stesse immutabili; non il periodo primitivo delle creature mostruose, prodotte dal casuale riunirsi, per l'azione dell'amore, delle membra animali sorte dalla terra.

Considerando tutto questo, appare manifesto come l'opinione messa innanzi da prima sia affatto insostenibile: troppe sono le deficienze, troppe le opposizioni palesi alle dottrine di Empedocle, perchè i versi che stiamo esaminando possano essere a tali dottrine riferiti. Non ci rimane quindi che ricercare brevemente se fra gli altri sistemi filosofici antichi ve ne sia uno che, presentando un numero maggiore di analogie, ci permetta di venire ad una conclusione più sicura. E quest'uno, se pur v'è, io credo che non possa essere altro che il sistema stoico; poichè esso, oltre alla dottrina dei quattro elementi, ammette anche quel vuoto infinito, quel *magnum inane*, che fu uno dei nostri maggiori ostacoli nell'esame precedente. Gli stoici infatti, escluso il solo Posidonio, credevano assolutamente necessario che intorno al mondo esistesse un vuoto nel quale il mondo stesso potesse distendersi nelle sue periodiche conflagrazioni; e per di più dicevano questo vuoto illimitato, perchè all'immateriale e al non esistente non può competere nè un limite nè una determinazione (21). Ma in questo caso, se noi ci addentreremo un cotal poco nel nostro esame, potremo convincerci che nemmeno questa novella ipotesi, può ritenersi soddisfaciente. Chè se l'accenno di Virgilio al vuoto illimitato la giustifica in qualche modo, l'allusione manifesta alla primordialità di tutti i quattro elementi la distrugge completamente. È vero che anche gli stoici ammettevano le quattro sostanze tradizionali onde è costituita ogni cosa; ma di queste quattro sostanze la sola primordiale secondo essi è il fuoco, che con progressiva tensione diviene successivamente aria, acqua e terra. Cosicchè la distinzione stoica dei quattro elementi non è che transitoria e relativa (22); sotto la superficie infinitamente varia e mutantesi delle cose, l'occhio dello stoico non scorge che una sola vera sostanza, un solo vero elemento: il fuoco, che è nel medesimo tempo la divinità, l'origine delle cose, l'anima del mondo. Alla quale anima del mondo, che è dottrina capitale nello stoicismo, Virgilio qui non accenna nemmeno, mentre invece, si noti bene, ne parla in modo esplicito negli altri tre luoghi delle sue opere ove intese veramente di riprodurre le teorie zenoniane (23).

Esclusi adunque tanto il sistema filosofico di Empedocle quanto

quello di Zenone, a quale altro potremmo rivolgerci per cercar di togliere il velo che copre l'origine delle dottrine esposte da Sileno? Io credo che una ulteriore ricerca in questo senso riuscirebbe al tutto inutile, e non farebbe altro che allontanare soverchiamente la fine di questo paragrafo, già abbastanza lungo. Dall'esame paziente che fin qui abbiamo condotto, mi pare si possa conchiudere con tutta sicurezza che Virgilio, cantando nell' egloga sesta l'origine del mondo, non intese di seguire alcun sistema determinato, e tanto meno di esporre i propri convincimenti filosofici, ma soltanto di esprimere le idee che intorno all'origine del mondo e delle cose potevano albergare nelle menti incolte degli uomini primitivi. In tanta distanza di tempo, ed in tanta povertà di documenti, a noi non è possibile stabilire con precisione a quali fonti Virgilio abbia attinto simili idee. Assai probabilmente egli non fece che una *contaminatio* di dottrine tolte a scuole diverse; oppure s' ispirò alle credenze popolari comuni al suo tempo, e composte, per così dire, dai frammenti delle concezioni filosofiche più universalmente diffuse. L'avere Virgilio preso ad interprete delle proprie idee il dotto Sileno, il dio agreste considerato dagli antichi come maestro nelle scienze fisiche, e l'essersi poscia rivolto per narrare l' origine degli uomini e i fatti principali della loro antica storia alle leggende mitologiche di Deucalione e Pirra, dei regni aurei di Saturno, del furto di Prometeo, degli amori di Pasifae ecc. ecc., confermano sempre più questa nostra definitiva interpretazione.

---

§ 3. — Abbiamo veduto nel paragrafo precedente, che quantunque il nostro poeta imiti continuamente e palesemente il massimo degli epicurei romani, pure questa imitazione non si estende di solito oltre il limite della pura forma. Aggiungiamo ora che quelle poche volte in cui l' imitazione sorpassa tale limite e diviene imitazione di pensiero, questo pensiero imitato o non è propriamente filosofico o è tale da poter essere ricondotto facilmente a quei princìpi comuni che non sono riferibili al solo sistema epicureo, ma a molti altri sistemi filosofici antichi. Vediamo alcuni esempî del primo modo.

Sul principio della seconda georgica (1) Virgilio racconta come nei primi tempi gli agricoltori si cibassero delle sole frutta selvatiche offerte spontaneamente da madre natura, e come l' uso insegnò man mano ad ottenere, per mezzo delle sementi, dei vivai e degli innesti, piante novelle senza bisogno delle radici, e frutta più saporite, e mele dai peri, e corniole dai pruni ecc. Ora tutto ciò è imitato fedelmente dal poema lucreziano (2) laddove si narrano i princìpi e i progressi dell'agricoltura; colla

sola differenza che nei versi di Virgilio c'è una soavità idillica, una perfezione d'arte finita dalla quale la rozza musa di Lucrezio è ancora molto lontana. Ugualmente sono tolte dal *De Rerum Natura* le descrizioni del supplizio di Tantalo (3), dell'ira di Turno (4), delle furie di Didone (5), degli amori degli animali e degli uomini durante la stagione primaverile (6). Ma di queste imitazioni, che pur uscendo dal campo strettamente formale non possono esserci di alcun utile nella nostra ricerca, noi lascieremo la cura ai commentatori, per occuparci più diffusamente di quelle in cui è accennato a qualche cosa di più filosofico. Esaminiamo a tale proposito la plastica descrizione della primavera, che ci è offerta nel libro secondo delle Georgiche (7). In quella ridente stagione, dice il nostro poeta:

Tument terrae, et genitalia semina poscunt;
Tum pater omnipotens fecundis imbribus Æther
Coniugis in gremium laetae descendit, et omnes
Magnus alit, magno commixtus corpore, fetus.

Allora le selve risuonano del canto degli uccelli, gli armenti rinnovano le loro nozze, la campagna si feconda, i maggesi aprono il seno alle tepide aure dello Zefiro, e

superat tener omnibus humor etc. etc.

Apparisce dunque chiaro, dai cinque versi citati testualmente, che, secondo Virgilio, il germogliare primaverile della natura è prodotto dal matrimonio dell'Etere e della pioggia colla gran madre Terra, la quale per tal modo rimane turgida in ogni suo poro del molle e fecondante umore. Tale è precisamente la dottrina di Lucrezio; per il quale anzi è questa una delle tante prove in favore del noto principio epicureo *nil ex nilo, nil in nilum;* nulla viene dal nulla, nulla ritorna nel nulla (8).

Infatti quale è, secondo la fisica epicurea, la causa del fecondarsi della natura? Non altro che il discendere e il compenetrarsi colla terra, composta di atomi secchi e pesanti, degli umori umidi e caldi, vale a dire dei leggerissimi atomi acquei, aerei ed eterei; poichè questo quinto elemento si identifica quasi sempre, per Lucrezio ed Epicuro, coll'aria e col caldo.

Ma torniamo a Virgilio Dopo aver descritta la primavera, egli prosegue così:

Non alios prima crescentis origine mundi
Illuxisse dies, aliumve abuisse tenorem
Crediderim: ver illud erat, ver magnus agebat
Orbis, et hibernis parcebant flatibus Euri.
Quum primae lucem pecudes hausere, virûmque

Ferrea progenies duris caput extulit arvis,
Immisaeque ferae silvis, et sidera coelo.
Nec res hunc tenerae possent perferre laborem
Si non tanta quies iret frigusque calorem
Inter, et exciperet coeli indulgentia terras (9).

Cosi, secondo la mente del nostro poeta, la primavera non è soltanto la prima stagione dell'anno, ma anche la prima stagione della vita terrestre. Fu appunto sotto un cielo benigno, fra il tepente spirar dello Zefiro e l'abbondare degli umori, che il mondo ebbe l'origine, e gli uomini e gli animali alzarono il capo dalla dura gleba, e le stelle furon lanciate sulle loro orbite a roteare pe 'l cielo. Altrimenti, come avrebbero potuto le *tenerae res* nascere e crescere fra i forti venti, la mancanza di umori, le eccessive temperature del verno e della state?

Identica anche in ciò è la domanda che rivolge Lucrezio a sè stesso, ed identica la risposta (10). Dopochè, egli dice, gli atomi terrestri, si furono disposti per il loro peso al centro, spremendo in alto gli atomi acquei che dovevano dar luogo al mare, e più in alto ancora i leggerissimi atomi ignei ed eterei che dovevano produrre i corpi celesti e la gran fascia del cielo, cominciarono a germogliare dalla terra prima le erbe, poi le piante, indi gli animali, e infine gli uomini, cosicchè

Linquitur ut merito maternum nomem adepta
Terra sit, e terra quoniam sunt cuncta creata (11).

Ma in qual modo potè la terra divenir madre di tutte le cose?

Multus enim calor atque humor superabat in arvis.
Hoc ubi quaeque loci regio opportuna dabatur (12).

E inoltre

..... novitas mundi nec frigora dura ciebat
Nec nimios aestus nec magnis viribus auras.
Omnia enim pariter crescunt et robora sumunt (13).

Le analogie di forma e di pensiero fra i due grandi poeti latini, sono senza dubbio evidentissime in tutti questi versi; ed i commentatori, manco dirlo, si affrettarono a rilevarle, per offrire una prova novella dell'epicureismo virgiliano. Io non voglio per fermo negare l'esistenza della imitazione, che anzi mi sono studiato di mettere nella sua luce maggiore; nego soltanto che i pensieri filosofici qui espressi da Virgilio siano propri soltanto della fisica lucreziana, così da poter costituire una prova indubbia di epicureismo. Cominciando dalla fecondazione della Terra prodotta

dal congiungimento di essa coll' Etere, noteremo prima di tutto che ben diversa, nel suo fondo, è l' interpretazione data a questo fatto dai due poeti: per Lucrezio non è se non un fenomeno naturale, che nasce e si svolge regolarmente secondo le leggi inviolabili di natura; per Virgilio invece è il fatto soprannaturale del congiungersi di due divinità antropomorfe, il grande abbraccio del Cielo (Etere = Αἰθέα = cielo chiaro) con la Terra. Ora l' idea di queste due divinità e del loro congiungimento nella stagione primaverile, è comune a moltissime religioni mitologiche, nelle quali la terra è abitualmente concepita come madre, avendo la principale attribuzione di fecondare i campi, gli animali e gli uomini. Tali la Prithiví vedica, la Vediava sposa di Chkaï (Cielo) norvina, e la Maa-emä finnica, sposa di Ukko il dio tonante (2). Non solo; anche presso le antichissime cosmogonie greche l' Etere viene considerato come una delle sostanze elementari da cui si formò l' universo, e il suo congiungimento con la Terra come origine di ogni essere: così presso gli inni orfici l'Etere appare come anima del mondo donde emana tutta la vita (14); presso Esiodo la Terra, figlia del Caos, congiuntasi con suo figlio l' Etere, partorì i primi genitori delle differenti famiglie degli dèi, e insieme i Giganti e i Tritoni; officio analogo ha infine nelle cosmogonie di Damascio, Ferecide, Epimenide (15) Igino (16) ed altri. Più tardi l' Etere venne considerato come l'ampio spazio del cielo, sede degli dèi, e Giove come signore dell' Etere, ossia l' Etere stesso personificato. E questa ultima circostanza potrebbe giustificare anche la supposizione che nei versi citati Virgilio non abbia voluto significare se non lo scendere delle pioggie primaverili (che spesso personifica, al pari degli altri antichi, in Giove Pluvio) ad inumidire la terra, rendendola atta alla fecondazione. Tale supposizione sarebbe avvalorata, sotto un rispetto diverso, dal fatto che in molti altri luoghi egli usa la parola « etere » per significare la pioggia che cade dal cielo (etere), usando con ciò quella comunissima figura rettorica che suol denominarsi sineddoche (17). Ma d'altro canto, quel certo spirito panteistico che fa capolino qua e là abbastanza chiaramente, specie nel

omnes
Magnus alit, magno commixtus corpore fetu,

può anche richiamarci alla cosmogonia orfica, che fu appunto la prima a dare chiara esplicazione al panteismo esistente in germe nella religione naturalistica dei Greci.

Ad ogni modo, i miti espressi da Virgilio sono tali che l' imaginazione degli uomini ne ha prodotto, come vedemmo, in tutti i paesi durante l' infanzia della scienza; ed anche i suoi concetti intorno all'abbondare degli umori nella primavera e l'originarsi del mondo durante quella sta-

gione, sono di tal natura da essere offerti spontaneamente alla osservazione volgare di tutti i popoli in tutte le età. Nè occorre che io mi fermi molto a dimostrarlo; il rinascere della morta natura, lo spuntare delle erbe, il rivestirsi delle piante, il vigore novello delle membra, dovevano essere necessariamente spiegati con la supposizione di nuovi succhi circolanti pe'l gran tutto. Nel tempo stesso l'osservazione di questo apparente rinascere del mondo in primavera, doveva suggerire spontanea l'idea che anche la sua prima nascita avesse avuto luogo in tale stagione dell'anno. Questa era anche la conclusione di un ragionamento ugualmente spontaneo, che Virgilio ripete nei versi più sopra citati (18); ed era infine una leggenda antichissima, la leggenda dell'età dell'oro, che il nostro poeta, educato nel seno del mito, non poteva non accettare. Ed è ben diverso, a questo riguardo, lo spirito che aleggia nei versi dei due poeti, per quanto l' uno abbia tratta la sua ispirazione dall'altro, e per quanto così l' uno come l'altro sappiano risuscitare, in tutta la sua primitiva freschezza, la poesia vergine del mondo nascente! In Lucrezio tu senti la calma serena ed affatto moderna dell'epicureo, che si specchia tutto nel seno della natura infinita, e non turbato da vane paure e da desiderii impossibili, ne scruta con l'occhio limpido dello scienziato i mille fenomeni; in Virgilio invece si sente ancora la mente bambina del pagano, che vede la natura attraverso la nebbia di un mondo intero di miti fantastici, e sospira inquieto verso un primitivo paradiso terrestre, verso un perduto Eden di eterna primavera. Lucrezio, divinando in età d' ignoranza e di pregiudizio le scoperte della scienza moderna, descrive con plastica evidenza la sovrabbondanza di umori delle epoche geologiche, e quindi l'enormità gigantesca delle flore e delle faune; Virgilio non sa che ricordare le tepide aure di Zefiro, e gli Euri frenanti i loro soffi invernali, e il perenne sorriso della natura, che ci richiamano alla mente i notissimi esametri ovidiani:

Ver erat aeternum; placidique tepentibus auris
Mulcebant Zephyris natos sine semine flores...
Flumina jam lactis, jam flumina nectaris ibant ecc.

Ed è questa appunto la barriera insuperabile che divide il mite cantore di Enea dal severo poeta della natura, e che gli occhi miopi dei commentatori, tratti in inganno da meschine analogie di forma, non riuscirono a scorgere. Che puó valere l' imitazione di un aggettivo o di un verbo, di una forma grammaticale o sintattica o anche di un pensiero secondario, quando tanto diverso è il modo di concepire la natura e la vita? Ma per delineare ancor meglio l'assoluta inconciliabilità dello spirito filosofico che anima i due grandi poeti, anche quando l'uno toglie l'altro a modello, esaminiamo in qual modo, dopo aver narrato le origini del mondo, proseguano col descrivere la vita dell' uomo primitivo.

Divinando le scoperte dei moderni antropologi, non disviato dai miti che la tradizione collocava nelle origini umane, Lucrezio dipinge col più crudo verismo la vita selvaggia dei nostri primi genitori. Ce li descrive forti, villosi, robusti, poco diversi dai bruti, insensibili al caldo e al freddo, ai venti e alle pioggie, erranti nudi per le selve a guisa di fiere. Si cibavano di frutta selvatiche, dormivano nelle grotte, cacciavano coi bastoni le fiere selvaggie, e spesso erano divorati o feriti, non avevano proprietà, non religione, non leggi, non riti, non costumi. Dominati dal più assoluto egoismo e dalla più cieca lussuria, consumavano nelle selve i loro bestiali congiungimenti, e spesso morivano per mancanza di cibo, spesso ancora per soverchia abbondanza. Ma poi a poco a poco, dai primi suoni naturali emessi per necessità fisiologica e attribuiti quindi per analogia alle diverse cose (splendida intuizione!) sorse il linguaggio (20); allora cominciarono a raggentilirsi, a costruir capanne, a coprirsi le membra, a dar adito ai sentimenti di altruismo, a vivere per famiglie; vennero infine le scoperte, le arti, il giure, in una parola il vivere civile.

Anche Virgilio, in due luoghi diversi delle sue opere, ci offre il quadro delle condizioni dell'uomo primitivo, ma quanto diverso da quello or ora esaminato! Nel libro ottavo dell' Eneide, facendo narrare al re Evandro la vita e i costumi dei primi abitatori del Lazio egli comincia così:

Haec nemora indigenae Fauni Nymphaeque tenebant,
Gensque virum truncis et duro robore nata:
Quis neque mos neque cultus erat; nec iungere tauros,
Aut componere opes norant aut parcere parto;
Sed rami atque asper victu venatus alebat (21).

Sebbene le poche linee di questo quadro non possano paragonarsi alla lunga e dettagliata descrizione più sopra riferita, pur tuttavia qui l'imitazione lucreziana è senz'altro palese; tantochè, se a questi versi il nostro poeta non avesse creduto di aggiungerne altri che distruggono completamente il significato dei primi, avrebbe dimostrato, almeno in questa parte, di seguire in tutto le idee già espresse dal grande poeta e filosofo latino. Ma sembra che Virgilio si sia proposto, nelle opere sue, di togliere con una mano ciò che con l'altra concedeva; sembra che abbia voluto, con questo continuo ondeggiare fra i due poli opposti della filosofia, far perdere ai lettori ogni traccia del modello cui s'inspirava, e dissipare non solo ogni giustificato sospetto di professare dottrine men che ortodosse, ma anche di condividere una qualunque teoria filosofica determinata. Questo vedemmo già, e vedremo meglio proseguendo nella nostra ricerca; per ora possiamo averne una prova indubbia nei versi che stiamo esaminando. Egli infatti prosegue il suo racconto così:

Primus ab aetherio venit Saturnus Olympo
Arma Iovis fugiens, et regnis exul ademtis.
Is genus indocile ac dispersum montibus altis
Conposuit, legesque dedit, Latiumque vocari
Maluit, his quoniam latuisset tutus in oris,
Aurea quae perhibent, illo sub rege fecerunt
Saecula: sic placida populos in pace regebat.

Qui la tradizione ha ripigliato il sopravvento, imponendosi alla scienza ed alla ragione che prima sembravano prevalere; il poeta, quasi spaventato del soverchio suo ardire, ritorna ad adagiarsi nelle braccia morbide del mito, e canta il regno paradisiaco di Saturno, che fuggito all' Olimpo viene in Italia, ed accolto ospitalmente da Giano, ammaestra il popolo nell' agricoltura, ne corregge il vivere selvaggio, trasfonde in esso abitudini di ordine, di moralità e di lavoro, iniziando così il periodo felice dell' età dell' oro. Tali cose narrava la leggenda, assai diffusa nel popolo tra i filosofi e i letterati (22); tali, e non diverse, sono per Virgilio le prime storie della terra ancor giovane. Ce lo dice in modo egualmente esplicito in un altro punto delle sue opere, e cioè sul finire della seconda Georgica (23), ove descivendo con frasi idilliche la vita beata e laboriosa dell' agricoltore, le sue caste gioie, i suoi ingenui passatempi, la sua religiosità, la sua costumatezza, termina affermando che

Hanc olim veteres vitam coluere Sabini:
Hanc Remus, et frater: sic fortis Etruria crevit:
Scilicet, et rerum facta est pulcherrima Roma,
Septemque una sibi muro circumdedit arces.
Ante etiam sceptrum Dictaei regis, et ante
Impia quam caesis gens est epulata juvencis,
Aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat.
Necdum etiam audierant inflari classica, necdum
Impositos duris crepitari incudibus enses.

Quanto sono lontane queste idee infantili di una umanità primitiva virtuosa e felice, governata ed educata da un dio sfuggito al Cielo, dalle profonde intuizioni di Epicuro sul primitivo stato ferino, sulla importanza della scoperta e uso del fuoco, sull' origine del linguaggio, della morale, della religione, sul principio fondamentale che tutto insegnò l' esperienza! È vero che anche Virgilio nel luogo citato al principio di questo paragrafo, sembra riportare alla sola esperienza umana l' inizio e lo svolgersi dell' agricoltura; ma è anche vero che quest' unico principio epicureo, esposto per di più in un modo abbastanza incerto, è poi smentito completamente, secondo il costume di Virgilio, dai due passi che or ora abbiamo studiato. Cosicchè, riassumendo, mi pare si possa concludere con

tutta sicurezza che il modo di concepire tanto l'origine del mondo come il primo esplicarsi dell'attività umana, è radicalmente diverso nei due poeti, per quanto siano frequenti e palesi le somiglianze di forma, e per quanto l'uno sembri qualche volta e in qualche parte condividere le dottrine dell'altro.

Ma di questa fondamentale differenza dello spirito filosofico dei due poeti che si conserva evidentissima in onta alla imitazione, noi vogliamo recare due ultimi esempi. I quali, sebbene non riguardino teorie filosofiche nello stretto senso della parola, rivelano però il diverso punto di vista, mitico e teologico nell'uno, scientifico nell'altro, in cui Virgilio e Lucrezio si collocavano. Intendo parlare della descrizione della peste e della narrazione degli amori di Venere che Virgilio ha introdotto nel suo poema, togiendo dal *De rerum natura*, l'idea prima, la forma esterna e molti particolari.

La principale preoccupazione di Lucrezio, nella lunga descrizione delle pestilenze, che pone termine in modo tanto lugubre al suo poema (24) è di ricercare *ratio quae sit morbis,* e donde vengano, e come possano propagarsi con tanta rapidità. Infatti l'intento suo non è di offrire ai lettori una patetica e commovente descrizione delle terribili epidemie che allora più che adesso, mietevano tante vittime umane, ma bensì di combattere quella credenza nell'intervento divino che nasce, volgarmente, da quei fenomeni naturali che colpiscono per l'apparente loro irregolarità, che spaventano come manifestazioni di un'ira soprannaturale, o che hanno del miracoloso (25). Quindi, come nei versi precedenti dello stesso libro ha dimostrato che i grandi fenomeni meteorici, e le piene estive del Nilo, le maree, i vulcani, il magnete ecc. non escono fuori dall'âmbito delle leggi di natura, così nei versi che ora esaminiamo si studia di dimostrare che anche il fenomeno delle pestilenze è dovuto a cause naturali. Enumerate dunque tali cause, sulle quali non occorre ci fermiamo, passa poi a descriverne gli effetti con la freddezza e la serenità impassibile del clinico: bocche colanti marcia, ulceri purulenti, sputi gialli, lamenti affannosi. sudori gelati, tremiti febbrili.... tutto egli narra senza mai arrestarsi davanti ad alcun particolare, senza mai uscire dalla propria obbiettività con esclamazioni pietose o episodi commoventi. Viene da ultimo la descrizione, assai più mossa e vivace, sebbene ugualmente veristica, degli effetti diremo così esterni del contagio: i mucchi di cadaveri insepolti, i moribondi erranti per le vie mal coperti di luridi cenci, lo spavento dei sopravvissuti, la pietà dei pochi e l'egoismo dei più, l'abbandono di ogni usanza gentile.

Virgilio invece, quantunque incominci la sua trattazione proponendosi di istruire l'agricoltore *morborum causas et signa* (26), non si cura poi affatto di farci conoscere queste cause, se si toglie quell'unica allusione al *morbo coeli,* al vizio dell'aria, che è del resto la spiegazione più

ovvia, ancor oggi preferita dai volghi. Ed è naturale del resto che il nostro poeta si preoccupi poco di una tale ricerca; in fondo in fondo per lui le pestilenze non sono l'effetto delle leggi di natura, ma bensì del capriccio e dell' ira di una divinità terribile, vendicativa, crudele, al cui malvolere è inutile opporsi, nè vale scienza umana; cosicchè dinanzi a lei

Cessere magistri
Phillyrides Chiron, amythaoniusque Melampus (27)

Ma quale è, e come si comporta questa terribile dea?

Saevit et in lucem stygiis emissa tenebris
Pallida Tisiphone; morbos agit ante metumque,
Inque dies avidum surgens caput altius effert.....
Jamque catervatim dat stragem, atque aggerat ipsis
In stabulis turpi dilapsa cadavera tabo,
Donec humo tegere, ac fovere abscondere discunt (28).

Tutti gli spaventevoli sintomi del morbo, tutte le angoscie ed i patimenti che cagiona, sono adunque un effetto dell' ira di Tisifone; è quindi naturale che il poeta, sebbene parli soltanto di animali, al cospetto di essi non conservi la impassibilità dello scienziato che vi scorge un semplice legame di causa ed effetto, ma senta continuamente il ribrezzo delle cose che narra, e cerchi spesso di distorne lo sguardo, ed esprima la sua commozione con episodi patetici come quello dei vitelli esalanti la dolce anima dinanzi a' presepi (29), e quello del generoso corridore abbattuto dal male (30); e ad un certo punto esclami avvilito:

Quid labor aut benefacta juvant? quid vomere terras
Invertisse graves? (31)

ed esca infine in quella imprecazione tutt' altro che cristiana, ma naturalissima e quasi direi spontanea in chi aveva un tale concetto dell'azione della divinità:

Dî meliora piis, erroremque hostibus illum! (32)

La profonda diversità dello spirito filosofico, che si manifesta in queste due descrizioni di un fenomeno identico, è tanto palese che non occorre fermarsi a dimostrarla; veniamo quindi senz' altro al secondo esempio di cui abbiamo fatto cenno piu sopra, e cioè al gruppo plastico degli amori di Venere e Vulcano (33).

Atterrita dalle minaccie dei Laurenti, che si apprestano a cacciare colle armi il troiano invasore, la dea Venere si rivolge per aiuto al com-

piacente marito, cercando con amorose parole d'indurlo a fare uno scudo intangibile pe' l figlio. Finita la sua perorazione,

niveis hinc atque hinc Diva lacertis
Cunctantem amplexu molli favet. Ille repente
Accepit solitam flammam: notusque medullas
Intravit calor, et labefacta per ossa cucurrit:
Non secus atque olim, tonitru quum rupta corusca
Ignea rima micans, percurrit lumine nimbos.
Sensit laeta dolis et formae conscia coniux (34)

Allora Vulcano, *aeterno devinctus amore* (35) promette alla consorte di dimostrarle quel che valgano il suo amore e la sua maestria nel lavorare il ferro:

Ea verba loquutus
Optatos dedit amplexus placidumque petivit
Coniugis infusus gremio per membra soporem (36)

Anche Lucrezio ci offre, sul principio del *De rerum natura,* una situazione simile, e alla quale si è indubbiamente ispirato il Mantovano; solo particolare differente è, che in luogo dello zoppo e ridicolo dio dei fabbri, Lucrezio ci presenta Marte, il bello e terribile dio della guerra, l'amante riamato della dea degli amori. Ecco il quadro lucreziano, che pone termine allo splendido inno a Venere, il più bell'inno forse, dice il Trezza (37), che sia uscito dal cuor di un poeta:

Effice ut interea fera moenera militiai
Per maria ac terras omnis sopita quiescant:
Nam tu sola potes tranquilla pace iuvare
Mortalis, quoniam belli fera moenera Mavors
Armipotens regit, in gremium qui saepe tuum se
Reicit aeterno devictus vulnere amoris,
Atque ita suspiciens, tereti cervice reposta,
Pascit amore avidos, inhians in te, dea, visus,
Eque tuo pendet resupini spiritus ore.
Hunc tu, diva, tuo recubantem corpore sancto
Circum fusa super, suavis ex ore loquellas
Funde petens placidam Romanis, incluta, pacem (38).

Se noi ora volessimo paragonare dal lato artistico queste due pitture, non sapremmo veramente a quale concedere la palma; chè, se nei versi di Virgilio è una finezza ed una soavità squisita di forma, i rudi esametri lucreziani hanno una eloquenza nervosa e solida, un vigore naturale di colorito che rivelano un genio artistico potente. Ma se noi, com'è còm-

pito nostro, ci facciamo a confrontarle dal lato puramente filosofico, la diversità diviene recisa, l'eccellenza del pensiero lucreziano ci si manifesta chiara, assoluta, innegabile. Poichè il gruppo scolpito da Virgilio non ci presenta altro che il fatto materiale dell'abbraccio di due corpi divini, i quali potrebbero essere anche, indifferentemente, corpi di semplici mortali; dal gruppo lucreziano invece traspare qualche cosa di ben più nobile, che ci solleva al di sopra della carne e dei sensi. In Virgilio non hai che la pittura sensuale del congiungimento di due divinità antropomorfe quali poteva concepirle un qualsiasi poeta educato nella religione greco-romana; in Lucrezio invece il mito acquista una trasparenza direi quasi ideale, incarnante nell'armonia estetica delle sue linee tutta l'estensione di un pensiero altamente filosofico e civile. Gaetano Trezza, il filologo geniale e profondo, l'interprete finissimo di Orazio e di Lucrezio, ha scolpito l'intrinseca diversità di questi due quadri in una pagina splendida, che a me piace in parte riprodurre. « Quel gruppo (di Venere e di Mars) perderebbe metà della sua bellezza se vi si considerasse soltanto l'aspetto plastico senza guardare al senso ideale infusovi dal poeta. Per questo difetto d'idealità Virgilio si rimase, pur imitandolo, ben lontano da Lucrezio. Nel gruppo di Virgilio c'è la voluttà pagana della carne e niente più; quel di Lucrezio è tutto impregnato di un non so che di santo e di celeste che pervade quegli adorabili amori, perchè il poeta vi ti fa intravvedere qualcosa di più alto, cioè l'anarchia tumultante delle forze terrestri che si tempra e si compone nell'armonia dilettosa delle celesti: è una stilla della pace olimpica che ammorbidisce lo Iddio feroce delle battaglie; è lo sguardo inebbriante della Venus uranica che illumina le tristi bufere cittadine » (39).

Abbiamo così terminato il nostro studio intorno alla imitazione lucreziana che si manifesta in Virgilio, imitazione che è ritenuta dai filologi come una delle prove più indubbie dell'epicureismo diremo così eclettico professato dal Mantovano. Noi abbiamo veduto quale valore possa ragionevolmente attribuirsi a questa prova: anche quando l'imitazione scende oltre la pellicola della forma, essa non ci autorizza mai a stabilire con sicurezza una deliberata partecipazione alle dottrine di Lucrezio. Poichè o il pensiero imitato è veramente filosofico, ed allora è sempre tale da poter essere riferito a quei principi comuni e volgari che non sono propri soltanto del sistema epicureo; o, pur non essendo filosofico, esso ci manifesta ugualmente, nella somiglianza della forma esterna e delle situazioni, un' intima e profonda disparatezza nel modo di concepire la natura e la divinità, Valgano a questo riguardo i due ultimi esempi citati della descrizione della peste e del gruppo plastico di Venere e Vulcano.

§ 4. — La prima causa di quelle agitazioni dell'animo, che l'uomo deve sfuggire per raggiungere l'ἀταραξία, risiede, secondo Epicuro, nella ignoranza del mondo esteriore. Come si producono e qual'é l'ordine con cui si svolgono i fenomeni che accadono intorno a noi? Tale è la questione che ha affaticato il pensiero umano in tutto il periodo della sua storia, e che ha sempre ricevuto due opposte soluzioni. L'una sottomette tutti i fenomeni, e quindi l'uomo stesso, ad un mondo di divinità onnipotenti e capricciose, la cui volontà, quasi impossibile a prevedersi, è padrona di tutte le cose, e assegna ad ogni essere la serie dei beni e dei mali che devono costituire la sua felicità o la sua infelicità. Questa è la ipotesi comune a tutte le religioni. L'altra ipotesi, in luogo di sottomettere i fenomeni a potenze arbitrarie, li sottopone a leggi eterne ed immutabili; attorno a noi ed in noi regna una inesorabile necessità, alla quale nulla può sfuggire, nella quale ogni cosa si potrebbe prevedere, ed in cui il posto di ogni cosa e di ogni essere è fatalmente segnato. Questa è l'ipotesi della scienza e di molti sistemi filosofici su essa basati. Colla prima spiegazione, se si può dir tale, l'uomo si pone volontariamente *gravi sub religione* (1), si fa schiavo del divino, al quale non può sottrarsi in nessun luogo della terra, in nessun istante della vita; la morte medesima, che i filosofi considerano come una liberazione, non significa agli occhi del religioso, che il cominciare di una più dura schiavitù. Come puó adunque l'uomo sottrarsi al giogo opprimente della superstizione? L'ignorante — sèguita Epicuro — non conoscendo le cause dei fenomeni pone nel seno di essi altrettante volontà divine; ma il sapiente vede allontanarsi man mano che penetra nelle cause (αἰτιολογεῖ), il dominio dell'arbitrio; alla sua mente tutto si rischiara e s'incatena regolarmente. In tal modo sparisce ogni cagione di spavento, e più egli conoscerà, meno avrà ragione di temere, perchè meno avrà bisogno di sostituire alle forze della natura delle potenze spaventevoli e sovrannaturali. « Se noi ci applicheremo a conoscere quegli avvenimenti dai quali nasce l'agitazione, e la paura, noi ne scopriremo le vere cause (ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς), e ci libereremo (καὶ ἀπολύσομεν); poichè noi conosceremo le cause e delle meteore e di tutti gli altri fenomeni impreveduti e perpetui, che agli altri uomini portano l'ultimo spavento » (2).

Ora c'è in Virgilio questo spirito scientifico, questa aspirazione a conoscere la vera natura delle cose, la causa dei fenomeni, dalla quale soltanto può venire la liberazione dello spirito umano? Il lungo studio che noi abbiamo condotto intorno allo spirito religioso che informa i poemi virgiliani, credo possa esser tale da indurci a rispondere negativamente a una simile domanda. Non v'ha dubbio: dove il soprannaturale si mescola ed incombe con tanta forza sul mondo, dove le potenze dispotiche create dalla fantasia umana possono ad ogni momento interrompere l'addentel-

lato delle leggi di natura, dove la vita e l'avvenire dell'uomo dipendono dal capriccio di una divinità che può toglierla, dirigerla, spezzarla a sua posta, ivi non può essere nè spirito scientifico nè ardore di ricerca. Unica scienza che rimane possibile in un mondo così soggetto all'imperio di volontà oltramondane, è la scienza della divinazione e dei riti: studiarsi di penetrare nel pensiero riposto e tenebroso della divinità, cercare di antivederne le disposizioni a proprio riguardo, tentare di renderle benigne se irate e mantenerle favorevoli se già tali, ecco tutto ciò che poteva importare di conoscere all'uomo inginocchiato e tremante sotto la verga inesorabile del dio. E tale infatti, lasciando da parte gli insegnamenti contenuti nelle Georgiche, che sono più che altro una raccolta di precetti pratici comuni a que' tempi, tale è la scienza, tale la ricerca a cui sembra dedicarsi di preferenza il nostro poeta.

Tuttavia, a malgrado dello spirito superstizioso di cui è imbevuto, egli manifesta di quando in quando certe, sia pur vaghe, aspirazioni a conoscere la vera natura delle cose, e specialmente i moti dei corpi celesti, le eclissi del sole e le fasi della luna, le inondazioni, i terremoti, i fulmini ed altri simili fenomeni naturali, che colpendo per la loro apparente irregolarità o per la loro grandiosità le menti incolte degli uomini primitivi, dovevano maggiormente giustificare la credenza dell'intervento divino nella produzione loro. Di questa credenza volgare il nostro poeta non sembra adunque contentarsi troppo, e, pur mostrando di seguirla fedelmente in molte parti de' suoi poemi, in altre pare manifesti a tal riguardo una certa incredulità, un certo desiderio di conoscerne le vere cause efficienti, che richiama subito alla mente il libro sesto del *Poema della natura*, dedicato, come vedemmo, a dimostrare appunto la naturalità di quegli stessi fenomeni di cui ora abbiamo parlato. Questa circostanza non potrebbe indurci ragionevolmente a considerare tali velleità scientifiche di Virgilio come una derivazione, anche involontaria, dello spirito scettico ed indagatore che vedemmo essere proprio della filosofia epicurea? I commentatori non ne dubitano nemmeno, anzi ai loro occhi ciò costituisce una delle prove più convincenti di quell'epicureismo virgiliano, che per essi è una verità certa ed indiscutibile (3). Ma se noi ci daremo la cura di esaminare un poco profondamente l'indole dei passi in discorso, ci potremo subito convincere che essi non sono tali da costituire nemmeno lontanamente una prova qualsiasi di epicureismo.

Cinque solamente sono i luoghi in cui Virgilio accenna in qualche modo a questa conoscenza scientifica dei fenomeni; di questi cinque i tre che esamineremo per primi non avranno bisogno di molti argomenti per isvelare la loro giusta portata; gli altri due richiederanno invece uno studio e una attenzione maggiore, e ci offriranno l'opportunità di fare importanti osservazioni intorno allo stato generale delle coscienze ai tempi di Virgilio.

Sul finire del banchetto offerto dalla regina di Cartagine a' suoi ospiti troiani

cithara crinitus Jopas
Personat aurata, docuit quae maximus Atlas.
Hic canit errantem lunam, solisque labores;
Unde hominum genus et pecudas; unde inber et ignes
Arcturum, pluviasque Hydas, geminosque Triones;
Quid tantum Oceano properent se tingere soles
Hiberni, vel quae tardis mora noctibus obstet (4).

Ora è vero che in questi versi si accenna piuttosto ad una spiegazione naturale che teologica dei fenomeni ricordati; ma non v' ha dubbio che il poeta con questo episodio non ha inteso altro che rappresentarci il costume dei tempi eroici, nei quali si usava rallegrare i banchetti col canto dell' 'αοιδός. Tale infatti è il nostro Jopa, *crinitus* alla guisa dei citaredi, al quale il divino Atlante aveva insegnato ogni sorta di cognizioni astronomiche; poichè, secondo l'antica mitologia ellenica, questo dio sostenitore del mondo è creduto grande astronomo e metereologo, come Sileno è considerato maestro delle scienze fisiche. E a chiarire nel modo più indubbio l'indole mitologica di questo passo, valga il fatto che esso è imitato dal libro VIII dell' *Odissea*, dove il cantore Demodoco è introdotto a cantare le stesse cose alla mensa di Alcinoo (5).

Non diverso valore è da attribuirsi a quel luogo delle *Bucoliche* (6) ove descrivendosi, secondo il costume degli antichi poeti, le figure incise in una tazza di faggio, è fatta menzione di Arato, celebre astronomo che

Descripsit radio totum.... gentibus orbem

e di Conone, famoso matematico, vissuto a' tempi di Tolomeo Filadelfo e ricordato da Archimede (7); imperocchè, per quanto sia notevole il fatto dell' essersi qui fatta menzione di due famosissimi, ma quasi mitologici, ricercatori del vero, ciò non ha però nessun significato per la nostra ricerca. Maggiore importanza a questo riguardo può avere il terzo dei luoghi che dobbiamo esaminare, dove il padre Anchise, predicendo ad Enea, disceso tra l'ombre a trovarlo, i futuri grandi di Roma, dopo aver nominato consoli e imperatori, guerrieri e statisti, ricorda anche gli altri che

Orabunt causas melius, coelique meatus
Describent radio, et surgentia sidera dicent (8).

La preferenza data con quel *melius* agli oratori e scienziati sopra i tanti altri che illustrarono e resero grande la patria con gli ordinamenti civili e con le armi, è cosa abbastanza significativa in un antico, e romano

per giunta; ma ad ogni modo, sia come si sia, non v' ha, credo, alcun dubbio che in questi tre luoghi l' epicureismo è completamente fuori di causa.

Dove invece la ribellione epicurea ai gioghi tradizionali dell' Olimpo, dove l' aspirazione scientifica a penetrare le vere cagioni delle cose sembra esplicarsi in modo abbastanza chiaro e risoluto, è nel seguente passo delle Georgiche:

Me vero primum dulces ante omnia Musae,
Quarum sacra fero ingenti percussus amore,
Accipiant: coelique vias et sidera monstrent,
Defectos solis varios, lunaeque labores:
Unde tremor terris: qua vi maria alta tumescant
Obijcibus ruptis, rursusque in se ipsa residant:
Quid tantum Oceano properent se tingere soles
Hiberni; vel quae tardis mora noctibus obstet (9).

E in questi tre versi, pure delle Georgiche, che riassumono, quasi direi, commentano e giustificano i versi antecedenti:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas,
Atque metus omnes, et inesorabile fatum
Subjecit pedibus, strepitunque Acherontis avari! (10)

Non v' ha commentatore che, giunto a questi due luoghi, non si faccia un dovere di avvertire che in essi è contenuta l'eco distinta degli insegnamenti di Sirone, citando anche a maggior conferma i versi lucreziani dai quali il secondo è palesemente imitato (11); non v' ha critico che si rispetti, il quale, trattando così di passaggio delle opinioni filosofiche di Virgilio, non citi questi due luoghi come una prova indiscutibile delle sue tendenze epicuree.

Ora tali conclusioni sarebbero giustissime, ed io per primo le sottoscriverei a piene mani, riconoscendo che almeno in questi due passi le traccie delle dottrine epicuree sono di una innegabile evidenza, se non vi si opponesse un ostacolo addirittura insormontabile: vale a dire gli stessi versi che seguono così il primo come il secondo dei due luoghi, versi che non solo ne infirmano il primitivo valore, ma conferiscono loro un significato completamente, recisamente contrario. Infatti, al primo dei due passaggi citati seguono immediatamente questi versi:

Sin, has ne possim naturae accedere partes,
Frigidus obstiterit circum praecordia sanguis;
Rura mihi, et rigui placeant in vallibus amnes;
Flumina amem silvasque inglorius! O, ubi campi,

Spercheosque, et virginibus bacchata lacaenis,
Taygeta! o, qui me gelidis in vallibus Haemi
Sistat, et ingenti ramorum protegat umbra! (12).

Al secondo seguono immediatamente questi:

Fortunatus et ille, Deos qui novit agrestes,
Panaque, Silvanumque senem, Nymphasque sorores!
Illum non populi fasces, non purpura regum
Flexit, et infidos agitans discordia fratres
Aut coniuratio..... ecc. ecc. (13)

Veda ora il lettore spassionato come la citazione integrale dei passi virgiliani, indispensabile per riprodurre con tutta fedeltà il pensiero del poeta, muti di punto in bianco l'aspetto della cosa; veda ora con quanto fondamento i versi sopra citati, uniti a questi che ne sono il sèguito naturale, possano essere interpretati come un'aspirazione a conoscere la vera natura delle cose, a liberarsi dalle visioni torbide dell'oltretomba e dal timore degli dei!

Poichè, alla fin fine, qual'è il significato dei versi che stiamo esaminando? che cosa intese di esprimere con essi il nostro poeta? Semplicemente il contrario di quanto intendono i commentatori. È certamente una bella cosa, dice Virgilio, penetrare i segreti della natura, conoscere le cause dei fenomeni che atteriscono la nostra imaginazione, apprendere le leggi che regolano i movimenti degli astri, i terremoti, le inondazioni; ma io non mi sento da tanto. Io preferisco trascorrere la mia vita nella beata ingenuità del povero agricoltore, sotto la santa protezione dei vecchi iddii trasmessimi in sacro deposito dagli avi, ammirando le eterne bellezze della natura esteriore, senza guastarmi la pace dell'animo e la tranquillità della coscienza con ricerche pericolose e con verità inquietanti.

Tuttavia, anche intesi in questo modo, si potrebbe sempre obiettare che il nostro poeta non nasconde la propria ammirazione per coloro che, con lo studio della natura, avevano saputo liberarsi dai gioghi celesti, e giustifica la preferenza data alla religione soltanto colla mancanza del suo coraggio e la tardezza del suo ingegno (*frigidus circum praecordia sanguis*), e che quindi può ritenersi ugualmente verace l'opinione comune intorno all'epicureismo dei due passi. L'obiezione sarebbe giustissima nella prima parte, ma assolutamente falsa nella conclusione; e per dimostrarlo sarà duopo fare alcune considerazioni sul sentimento religioso degli antichi, che ci riveleranno la vera ed intima natura dei versi virgiliani.

Come abbiamo ripetutamente osservato, le religioni antiche e la religione romana più d'ogni altra, hanno un carattere triste e cupo, che

induce facilmente nell' animo del divoto tutti i terrori della più cieca superstizione. Quelle mille potenze sovrannaturali disseminate per la natura, quella schiavitù continua al loro capriccioso dominio, quella cura incessante di antivederne il volere, quella attenzione sempre desta di scongiurarne le ire, dovevano rendere piena di ansie e quasi insopportabile la vita. « Bisognerebbe conoscere - dice il Guyau - tutti i pensieri che assalgono a' nostri giorni ancora un' anima superstiziosa, per comprendere quale poteva essere la vita dei superstiziosi d' altri tempi, allora che la superstizione era garantita ed incoraggiata dalla religione stessa, faceva parte delle credenze dello stato, e che Cicerone stesso brigava per ottenere il titolo di augure (13). Ora, a tal riguardo, noi abbiamo per fortuna un documento assai importante di quei tempi, vale a dire il trattato di Plutarco sulla *Superstizione*. Plutarco, testimonio non sospetto e degno di fede, ci fa un quadro assai fosco delle ansie e dei terrori suscitati negli animi dalla superstizione, che egli chiama « malattia ripiena di passioni » « viltà servile » « piaga delle coscienze » « fuoco che divora l' anima » e definisce così: « quale sia la natura della superstizione ci dimostra la voce greca δεισιδαιμονία che altro non significa che aver paura degli dei, ed è una affannosa opinione, e imaginazione che impaurisce, atterra e consuma l' uomo, il quale ben crede che esistono gli Dei, ma dispensatori di dolore e di sventure ». Per tal modo, mentre chi non solca il mare non teme le tempeste, chi non è soldato la guerra, chi non esce di casa i ladri, ecc. « colui invece che ha paura degli dèi teme tutte le cose, la terra, il mare, l'aria, il cielo, le tenebre, la luce, la fama, il silenzio, i sogni » ; mentre ciascuno puó sfuggire ai propri affanni, il superstizioso non può sottrarsi alla sua paura nè di giorno, nè di notte, e neppure colla morte; e mentre l'empio, caduto in disgrazia o in malattia, ricerca le cause del suo male e vi pone rimedio, il superstizioso, credendosi castigato dagli Dei, si spaventa, si dispera, e non vuol nemmeno provvedere a sè stesso per non disobbedire alla volontà divina. Che più? « Cagione di gran gioia sogliono essere agli uomini le solennità delle feste e i sacri conviti, che si celebrano nei templi, l'essere ammesso alla religione, le misteriose cerimonie dei sacrifizi, le preghiere, le adorazioni.... Ma il superstizioso ben vorrà, ma non può star lieto... Tutto pallido e smorto nel volto pur si corona, sacrifica insieme e trema di paura, e con voce tremante porge preghi a Dio, e con la mano mal ferma sparge fumi e incensi. Insomma, mostra esser vano il detto di Pitagora, che noi diventiamo migliori quando andiamo a Dio; perchè non mai i superstiziosi sono più in pessimo stato e malavventuroso, che quando entrano nei templi degli Dei, come se fossero covi di orsi, ripostigli di serpenti o caverne di mostri marini ». In questo modo, continua Plutarco, avviene che molti superstiziosi, mirando la quiete e la libertà di spirito di cui godono gli empi, non solo li invidiano e desiderano poter ridersi

come loro dei terrori religiosi, ma giungano persino a farsi deliberatamente increduli ». (14)

Questa eloquente e vivace pittura degli effetti della superstizione nella società greco-romana, getta un fascio di luce sui versi che stiamo esaminando; nei quali diremmo quasi di sentire — se non temessimo di cadere in un enorme anacronismo — l'eco distinta delle ultime parole di Plutarco. Vi è la sola differenza che, mentre lo storico e moralista greco descrive gli effetti della superstizione sull'animo degli altri, il poeta latino esprime gli effetti che essa produce sul proprio; e mentre il primo ci parla di superstiziosi che si davano addirittura in braccio alla incredulità, il secondo si limita a manifestare la propria ammirazione per gli spiriti forti che sanno affrontare la luce del vero, e gittarsi sotto i piedi i timori religiosi, il fato inesorabile, gli strepiti dell'avaro Acheronte; ma aggiunge subito che egli non si sente capace di fare altrettanto. Che poi la religione di Virgilio fosse una vera e propria superstizione, nel senso che Plutarco dà a questa parola, l'abbiamo a lungo dimostrato; come pure mostreremo a suo luogo quanto fosse viva nel nostro poeta la paura della morte e la preoccupazione della vita futura. Ben diverso dal vero è adunque il significato che si dà universalmente a questi famosissimi versi; i quali, in fondo in fondo, non diversificano molto per la loro natura da quelle subitanee ribellioni alla tirannia degli dèi, che studiammo più indietro (15). Soltantochè in questo caso ci troviamo dinanzi ad uno stato d'animo assai più complesso ed interessante; là non si trattava che di scatti vivaci e quasi incoscienti, tosto repressi; qui invece la ribellione è meno fugace e più meditata; quelli erano semplici moti passionali, questi invece racchiudono un vero e proprio ragionamento, mediante il quale il poeta, dopo aver considerata con un senso segreto di invidia la felicità dell'incredulo, ed il modo con cui è possibile raggiungere codesta felicità, delibera di rimaner fedele alle credenze religiose trasmessegli dagli avi. Ma sì questi come quelli non esprimono aspirazione epicurea a conoscere la vera natura delle cose, a spezzare le vecchie catene che tenevano avvinto lo spirito umano. Tutt'altro: significano invece che il nostro poeta era imbevuto dello spirito superstizioso fino nelle più intime fibre dell'anima sua, così da sentirne tutta l'apprensione; significano che egli non nutriva alcun dubbio sulla verità di quei miti religiosi, a distruggere i quali erano rivolti tutti gli sforzi dei seguaci d'Epicuro.

---

§ 5. E qui poniamo termine al nostro esame intorno all' epicureismo di Virgilio. Durante il corso della ricerca abbiamo potuto stabilire che, nè le dottrine cosmologiche contenute nell' egloga sesta, nè le molte imitazioni formali e sostanziali da Lucrezio, nè le rare espressioni di desiderio a conoscere il vero e a liberarsi dai gioghi religiosi, possono essere considerate come traccie anche lontane di quelle dottrine epicuree, che Virgilio dovè apprendere nella sua giovane età alla scuola di Sirone. Anzi ci pare di aver posto abbastanza in chiaro come i luoghi esaminati manifestino il più delle volte la spiccatissima tendenza del nostro poeta verso quello spirito teologico, che, attraverso tutta la storia della filosofia, rappresenta la corrente diametralmente opposta allo spirito scientifico e positivo rappresentato dall' epicureismo. E siccome d' altro canto i luoghi da noi esaminati, non solamente sono gli unici dei quali si valgano i commentatori per dar fondamento a quell' opinione che vedemmo essere da loro preferita, ma sono anche gli unici e i soli che possano giustificare in qualche modo una simile opinione, così noi siamo ormai autorizzati a conchiudere che in nessun luogo delle sue opere il poeta mantovano manifestò princìpi di carattere epicureo, e che quindi, per quanto si può dedurre da questi soli documenti rimasti, egli non appartenne, nè poco nè molto, alla scuola d' Epicuro.

Cade così quest' assurda leggenda, che originatasi, come vedemmo in principio, per un puro fatto di suggestione, aveva preso corpo e consistenza e s' era tramandata diffusissima fino ai giorni nostri, in grazia dell' assoluta insufficienza dimostrata dai filologi a giudicare l' effettivo valore filosofico delle idee espresse da Virgilio. E dico « assurda » perchè realmente tale opinione non solo non è confortata da alcuna prova di fatto, ma contrasta ancora coi principi più elementari della logica. Infatti la storia dell' antica filosofia greca e romana, ci offre gli esempi più numerosi ed anche più caratteristici di eclettismo filosofico, che molto spesso diviene un vero e proprio sincretismo, ma non ci parla mai di alcuna conciliazione fra l' epicureismo e le altre dottrine che gli fiorivano allato. Cosicchè, mentre durante il lunghissimo periodo della decadenza della filosofia ellenica, l' aristotelismo, il platonismo, lo stoicismo, e il pitagoreismo mescolavano continuamente le loro acque, riuscendo alle più strane e svariate combinazioni, soltanto la scuola d' Epicuro seppe conservarsi immune da ogni contatto, ed attraversare i secoli quale la mente altissima del suo maestro l' aveva primamente concepita. Nè poteva essere altrimenti, poichè nell' intimo fondo dell' epicureismo è uno spirito tale che lo distingue nella maniera più assoluta da ogni altra teoria filosofica, inquantochè lo compenetra e lo informa un modo tutt' affatto speciale di concepire la natura e la vita. Quindi non si poteva in nessuna guisa, sotto pena di cadere nel più fragrante degli assurdi, seguire per una parte Epicuro e per l'altra Zenone o Aristotile o Pitagora; o con Epicuro o

contro Epicuro, una via di mezzo era impossibile « Un sceptique — dice il Guyau — peut être bien avec tout le monde, s'incliner devant toute croyance dominante, et neanmoins être libre avec tout le monde. Un épicurien, au contraire, ne peut être qu' épicurien, et il est un ennemi pour tous ceux qui ne le sont pas » (1).

Ma giunti a questo punto, ci è necessario fermarci ad esporre alcune considerazioni, le quali varranno a fugare anche gli ultimi dubbi che potessero essere rimasti nella mente del lettore circa la fondatezza delle nostre conclusioni. Avvedutisi forse di quella palese assurdità che or ora abbiamo rilevato, molti critici e letterati si studiarono di rendere più accettabile l'opinione comune imaginando che Virgilio abbia appartenuto alla scuola di Epicuro durante la sua gioventù, disertandone più tardi le file per rifugiarsi tutto all'ombra protettrice della patria religione e delle dottrine spiritualistiche. I diversi gradini della evoluzione filosofica percorsa dal nostro poeta, sarebbero segnati successivamente dalle opere sue: le Bucoliche rappresenterebbero il primitivo indirizzo epicureo, l'Eneide l'indirizzo mistico platonico e quasi cristiano, le Georgiche il ponte di passaggio tra l'una e l'altra dottrina.

In uno studio sul sentimento poetico in relazione con l'arte, l'Aleardi descrive col suo stile imaginoso e fiorito questo preteso mutamento avvenuto nelle opinioni filosofiche di Virgilio: « invaghitosi da giovane della filosofia d'Epicuro, la cantò nella ammirabile Egloga di Sileno, anch'egli ricalcando con piè gentile le franche orme di Lucrezio; poscia guardando con più delicato studio la natura, si tolse da quella agitazione vertiginosa degli atomi, si accostò a Platone, si rivolse a quel non so che di più spirituale, che gli fece cantare nella Eneide lo stupendo canto dei Morti e dei Nascituri, nel quale si rivela una confusa idea della immortalità dell'anima. Respirò gli effluvi balsamici che una corrente arcana recava nell'aria del nascente Impero, e prestando orecchio all'antico carme delle Sibille vaticinò un nuovo ordine di cose più apertamente dei Profeti di Giuda; e forse fece tesoro dei concetti Bacchici, che innestati negli Orfici, nelle feste di Eleusi e nei Baccanali, ivano sviluppando e purificando l'idea di Dio e della seconda vita » (2). Il Boissier è ancora più preciso nel descrivere questi diversi atteggiamenti dell'anima di Virgilio. Egli esamina successivamente i tre poemi virgiliani, e trova nelle *Bucoliche* la spensieratezza, l'assenza di patriottismo e di religione propria dei seguaci di Epicuro, nelle *Georgiche* le incertezze di un'anima che sta per abbandonare, non senza qualche rammarico, le dottrine fino allora seguìte, nell'*Eneide* tutti i caratteri del poeta che milita senza esitazioni sotto le bandiere della filosofia platoneggiante (3). Questa nuova versione, oltre schivare gli scogli della logica, può anche sembrare a tutta prima abbastanza seducente, e non del tutto priva di sicuro fondamento. Piace raffigurarci il nostro poeta, già tanto assorto negli artifizi della forma e

nelle cure dello stile, approfondirsi anche negli alti problemi della scienza filosofica, e rivolgerli ed agitarli incessantemente nell'animo suo, così da abbandonare dopo lunghi dubbi l'opinione da prima formatasi per abbracciarne poi in modo definitivo un'altra che gli sembrava più vera e più giusta. E d'altro canto, l'aver egli avuto per primo maestro di scienza filosofica l'epicureo Sirone, l'aver frequentato nella sua gioventù la compagnia di Cornelio Gallo e di Asinio Pollione; l'essersi più tardi staccato da essi e stretto invece di più intima amicizia con Cesare Ottaviano, di cui interpretò d'allora in poi le idee di restaurazione religiosa e morale; l'aver infine passata la seconda parte della sua vita nella solitudine campestre, paiono rendere sempre più valida questa ipotesi. Ma la prova più convincente, secondo i critici, ci sarebbe data come vedremo dall'indole stessa intrinsecamente assai diversa dei tre poemi; chè nella gaia amabilità delle Bucoliche, nell'assenza di ogni preoccupazione politica e religiosa, nelle pitture soavemente idilliche che le infiorano, sembra quasi riflesso quel sentimento epicureo della natura, che nasce dalla contemplazione serena di essa, non turbata dalla visione dolorosa di un ideale impossibile a raggiungersi; nella severa mestizia delle Georgiche, nel lieve soffio di religiosità che le attraversa, negli accenni frequenti alla incredulità da una parte e alla fede dall'altra, sembra vedere rappresentato l'uomo che tentenna ancora fra due dottrine radicalmente opposte, ma accenna già a piegare per una di esse; mentre infine nel freddo misticismo che pervade da un capo all'altro il poema d'Enea, tu vedi un animo ormai tutto compenetrato della potenza infinita degli dèi, tutto dedito a conoscerne i voleri e piamente obbedirli.

Ora, questa supposta prova è tanto convincente quanto si vuol far credere dai commentatori? Io per fermo non vorrò escludere la esistenza dei caratteri che distinguono fra loro i poemi virgiliani; credo però di appormi al vero affermando che tali caratteri differenziali non derivano da una diversità fondamentale di concetti filosofici, e tanto meno accennano ad una evoluzione successiva del nostro poeta dal campo dell'epicureismo a quello dello spiritualismo stoico, platonico e pitagoreo, ma sono un effetto necessario della natura diversa dei componimenti poetici, e del diverso scopo propostosi dal poeta per ciascuno di essi e infine della diversità del modello seguìto. Cantando nelle Bucoliche — dietro l'ispirazione della ridente musa teocritea, e col solo intendimento di sperimentare le proprie forze giovanili nel più tenue dei componimenti poetivi — la vita primitiva, tranquilla, spensierata dei pastori e dei loro armenti, il nostro poeta non poteva, senza contraddire alle leggi più elementari dell'arte, usare quella maggiore gravità di stile e di argomenti che adopera nelle Georgiche, componimento didattico e scientifico per eccellenza, intessuto degli insegnamenti di Esiodo, di Democrito, di Senofonte, di Aristotile, di Teofrasto e di Catone il censore, e composto, dietro

il consiglio di Mecenate, col proposito di richiamare i suoi concittadini alla sana vita dei campi e alle pratiche della romana religione, da cui s'erano venuti allontanando: e così nelle Bucoliche come nelle Georgiche non avrebbe potuto introdurre quel soffio di gelido misticismo, quella continua preoccupazione del divino, quella tetraggine farisaica di riti e di formule — per usare una espressione del Trezza — che vedemmo essere caratteristica dell'Eneide; poichè questo è poema religioso nel più puro senso della parola, composto sulla guida di Omero con triplice scopo politico religioso e morale, per narrare ai Romani l'immigrazione delle nuove divinità elleniche ed il loro assorbimento da parte delle italiche, per ricordare a' suoi poco divoti concittadini la loro origine divina ed il modo con cui dovevano comportarsi rispetto agli dèi.

Dimostrata per tal modo la insufficienza di questa prova, cade anche il valore delle altre più sopra ricordate, le quali, se ben si guardi, poggiavano più che altro sulla validità di quella or ora esaminata. Cosicchè, pure ammettendo che col crescere degli anni e col maturarsi della riflessione s'aumentasse nel nostro poeta quella sua natural disposizione allo spiritualismo, rimane però esluso nel modo più categorico che durante la sua gioventù abbia militato sotto le bandiere di Epicuro. Riportandoci dunque alla conclusione esposta nel principio di questo paragrafo, « noi siamo autorizzati a conchiudere che in nessun luogo delle sue opere il poeta mantovano manifestò principi di carattere epicureo, e che quindi, per quanto si può dedurre da questi soli documenti rimasti, egli non appartenne, nè poco nè molto, alla scuola d'Epicuro ».

NOTE

§ 1.

(1) A. Reville - *Prolégomènes de l'hist. des relig.* - Paris, 1881, p. 34 e 460.

(2) Il solo Dante, che pure conosceva tanto bene le opere virgiliane, mostra di andare esente dall'errore comune. Ciò prova prima di tutto col non aver collocato Virgilio nel sesto cerchio dell'Inferno, ove sono « Con Epicuro tutti i suoi seguaci Che l'anima col corpo morta fanno » (C. X. 14-15); in secondo luogo, ed è prova ben più importante, col pigliarlo a guida per quella prima parte dell'allegorico suo viaggio, in cui l'anima, pur rimanendo in ragione umana, purifica sè stessa e si rende degna della visione beatificante. Il Comparetti, nella sua splendida opera su *Virgilio nel medio evo* (V. I, p. 293) crede ciò dipenda dal fatto che Dante conosceva assai poco la dottrina epicurea, come appare dal C. IV, del *Convito*, e come si può desumere dal fatto che egli non conosceva il *De Natura Deorum*, unico libro dal quale avrebbe potuto averne notizie sicure. Lasciando pur da parte i molti argomenti che si potrebbero opporre a questa opinione, io osservo soltanto che il Comparetti stesso, nella pagina precedente, aveva notato che Dante doveva avere pure conoscenza delle diffusissime leggende medioevali intorno all'epicureismo virgiliano. « Poichè - dice il Comparetti - c'era bensì nel medio evo l'idea che il grande poeta latino si fosse grandemente accostato ai princìpi cristiani, ma c'era anche quella che egli come pagano fosse caduto in più d'un errore, singolarmente epicureo. Questo si accordava con la sua biografia che lo presenta come discepolo di un epicureo, e anche col fatto, perchè realmente princìpi di indole epicurea, com'è naturale in un poeta di quella età in cui l'epicureismo era tanto in favore presso i Romani, non mancano nelle sue opere ». Dunque, io dico, se anche allora come oggi Virgilio passava agli occhi di tutti per un semi-epicureo, Dante dovè avere un qualche motivo più forte che non la sua ignoranza dell'epicureismo per allontanarsi in modo così indubbio dal sentimento universale. Sia come si sia, le ultime righe del passo citato ci provano se non altro come uomini dottissimi possano essere trascinati dalle credenze comuni ad errori grossolani, che un esame oculato delle fonti varrebbe a correggere. Come vedremo più innanzi.

(3) Cfr. Gottl. Heyne - *P. Virgilius Maro varietate lectionis et perpetua adnotatione illustratus* - Ed. tertia - Lipsiae, 1803 V. I, p. XC. nota.

(4) Tib. Claudii Donati - *De P. Virgilii Maronis vita.* C. XIX, 79: in Heyne, vol. I.

§ 2.

(1) Cfr. ad es. il commento di Giuseppe Arcangeli. Riferendomi alle considerazioni che verrò facendo più avanti, le quali sfatano completamente questa assurda interpretazione, osservo per ora che assai difficilmente Virgilio avrebbe potuto decidersi a raffigurare in un vecchio eternamente ubriaco, per quanto semidio, il suo antico maestro, che Cicerone ci fa conoscere come ottimo uomo ed amicissimo suo (Cf. *De fin.* II, 35, e *Div.* VI, II).

(2) V. 31-40.

(3) Vedi aggiunta alle Note.

(4) Constant Martha - *Le poème de Lucrèce* - Paris. 1873.

(5) *La morale d' Epicure* - Paris, 1878.

(6) *Studi lucreziani* - Torino, 1896 Vol. I.

(7) *Lucrezio* - Firenze 1870; e *Epicuro e l' epicureismo* - Firenze, 1877.

(8) Lo dice anche il Manzoni, nella *Morale Cattolica*, C. VII.

(9) *De rer. nat.* I, III. 131 e seg.; VI, 451-494; V, 715, ecc.

(10) Id. I. 349-417. anche Cfr. la dotta dissertazione del Giussani intorno alla questione dell' *inane, spatium, locus, vacuum* secondo Lucrezio, in Studi lucreziani I, p. 21-26.

(11) *De rer. nat.* e la lunga nota del Giussani, *op. cit.*, I. p. 39-56.

(12) V, 416-498.

(13) 803 segg.

(14) Id. V. 416-498 la lunga nota del Giussani, I, p, 77.

(15) Id. V. 440: *dissimilis formas variasque figuras.*

(16) Id. V, 454 e la nota del Giussani.

(17) Id. V, 443-448. La plastica descrizione del *coniectus materiai.*

(18) *Univers.* 5: inter ignem et terram aquam Deus animamque posuit. Anche *Tusc.* V, 1-19.

(19) Cfr., per avere una idea dal modo erroneo con cui è intesa, Schaper, *Die sechste Ecloge des Vergilius.* In *Iahrbb f. class. Philol.*, 1878, p. 77,

(20) T. Zeller - *La philosophie des Grecs* (trad. Boutroux) Paris, 1882, Vol. II, p. 122-279.

(21) Cfr. Zeller. *Die Philosophie der Griechen* - Leipzig. Vol. IV, p. 575-576, nota 3, dice così riguardo a Posidenier: *Posidenius, von seinen Vorgängern abweichend nur so viel leeren Raum ausser der Welt annehmen wolte, als die Welt bei ihrer Auflösung durch die Ekpyrosis nöthig habe.* E riguardo agli altri Stoici loc. cit, p. 1897-188. Atielten die Stoiker ein Leeres ausser der Welt schon desshalb für nöthig, weil die Welt sonst bei der Weltverbrennung Keinen Raum hätte, in den sie sich auflösen könnte, und sie glaubten dasselbe unbegrenzt setzen zu müssen, weil dem Unkörperlichen und Nichtseienden weder eine Greuze, noch sonst eine Bestimmtheit zukommen könne.

(22) Ogereau F. *Le sisteme philosophique des Stoïciens.* Paris, 1885 C, II,

(23) Vedi C. III § 2.

§ 3.

(1) 22 e segg.
(2) L. V, 603 e segg.
(3) *En.* VI, 603 e segg.; Lucr. III, 953 e segg.
(4) *En.* XII, 101-102; Lucr; III, 288 e segg.
(5) *En.* IV, 530 e Lucr. III 298-99.
(6) *Georg.* III, 242-45, Lucr. I 12 e segg. e anche Arist. *Histor. Anien.* VI, 18; e Lucca *Epist.* 108.
(7) 323-335.
(8) I, 159 e segg.
(9) II, 335-345.
(10) V. 415 e segg.
(11) 793-794.
(12) 803-804.
(13) 815-819.
(14) Per tutte queste ed altre notizie, cfr. Max Müller - *Nouvelles études de Mythologie* - Paris, 1898, pagg. 35-102-175-178-199 ecc.
(15) Zeller. *Op. cit.* V. I, pagg. 77-99.
(16) C. G. Igino - *Fabularum liber, Basilea*, 15-35.
(17) Cfr. *Georg.* I, 322-325; *En.* I, 94; IV, 667-668; V, 228 ecc
(18) *Georg.* II, 343-45.
(19) V, 922 e segg.
(20) Giussani, *op. cit.* Vol. I, pagg. 268-284. E' un commento a Lucr. V, 1026, ove è narrata appunto l'origine del linguaggio. L'A. fa un confronto fra le teorie di Platone ed Epicuro intorno a questo problema, e pone in luce come quest' ultimo abbia divinato concetti e teorie scientifiche modernissime.
(21) 314-325.
(22) Cfr. Macrobio *Sat. I;* P. Vitt. *De orig. gent. Rom.* I ecc.
(23) 513-540.
(24) VI, 1088 - fine.
(25) VI, 58-66; 71-81 ecc. Nel V combatte invece coloro che vedono un segno della mente e della volontà divina nel sistematico coordinamento delle parti del mondo, nella regolarità delle leggi che lo governano, nella razionalità dello sviluppo dell' umano incivilimento.
(26) *Georg.* III, 440.
(27) Id. 550.
(28) 552-558.
(29) 494-495.
(30) 495-508.
(31) 525-526.
(32) 513.
(33) *En.* VIII, 370-406
(34) 387-393.

(35) 394.
(36) 404-406.
(37) *Lucrezio*, Milano 1887, p. 125.
(38) I, 29-40.
(39) *Op. cit.* p. 135.

§ 4.

(1) *De rer. nat.* I, 63.

(2) *Diog.* L. X, 82. A proposito degli dèi volgari, Epicuro diceva: Ἀσεβὴς δ'οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναρῶν, ἀλλ'ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτον (D. L., X, 123).

(3) Cfr. Carlo Giambelli, *Dell'Epicureismo di Virgilio* (in Album Virgiliano p. 87-98). Per vedere quanto sia diffusa la credenza nell'epicureismo di Virgilio, cfr. il Trezza (l'*Epicuro* e il *Lucrezio*) e il Giussani, *op. cit.* IV, p. 114 e 116.

(4) *En.* I, 740-746.
(5) θ, 62 e segg.
(6) *Eglog.* III, 40-41.
(7) Cfr. Heyne, *op. cit.* V. I, p. 66-67.
(8) *En.* VI, 850-51.
(9) *Georg.* II, 475-482.
(10) Id. 490-92.

(11) III, *Et metus ille foras praeceps Acherontis agendus - Funditus humanam vitam qui turbat ab imo - Omnia suffundens mortis nigrere, neque ullam - Esse voluptatem puram liquidamque relinquit.*

(12) *Georg.* II, 483-489.
(13) Id. 493 e segg.
(14) Guyau, *op. cit.* p. 64.

(15) Plutarco - *Della Superstizione*, in Opuscoli Morali, trad. Marcello Adriani, Firenze 1820; V. II, p. 471-493.

(16) Cfr. C. I, § 3. Anche Cicerone *De Fin* I, 60, e Guyau, *op. cit.* p. 63 e segg.

§ 5.

(1) Guyau, *op. cit.* p. 15.
(2) Nella rivista *La filosofia delle scuole italiane*, anno I, disp. I.
(3) Boissier, *op. cit.* p. 211 e segg.

LO STOICISMO

§ 1. La filosofia a Roma — L'amore alla filosofia nel secolo di Augusto; Orazio — La scuola del Portico. § 2. Lo stoicismo e la tradizione religiosa — La dottrina stoica dell'anima del mondo in Virgilio — L'intelligenza degli animali. § 3. Conseguenze morali — Umanità e cosmopolitismo — L'avversione alla guerra nello stoicismo romano e in Virgilio. § 4. I doveri verso sè stessi — Il *saggio* delle Georgiche secondo la dottrina degli stoici — Disprezzo delle ricchezze e degli onori — Amore alla fatica e alla povertà — Il vizio — Il suicidio.

§ 1. — Racconta Cicerone, nel *De Legibus* (1), che un certo Gellio, proconsole romano nella Grecia, trovandosi ad Atene, rimase stordito e meravigliato delle lunghe discussioni dei filosofi intorno alla questione del sommo bene; e credette suo dovere riunirli tutti, eccitandoli a finirla una buona volta con codeste interminabili dispute, ed assicurandoli che, qualora non si fossero mostrati ostinati e decisi ad azzuffarsi per tutta la vita, la cosa si sarebbe potuta facilmente combinare; egli poi, da parte sua, prometteva di fare del suo meglio perchè l'accomodamento riuscisse. Lo scrittore latino aggiunge maliziosamente che l'ingenuità del proconsole suscitò il riso universale. E non torto; tuttavia codesto grazioso aneddoto può farci conoscere, meglio di qualunque trattato, la poca attitudine dei Romani alle sottili astrazioni, e il modo onde essi intendevano la filosofia. Propensi più al fare che al dire, e ad apprezzare ogni cosa secondo la sua pratica utilità, codesta scienza era rimasta loro per lungo tempo affatto sconosciuta, nè, per vero, ne avevan mai sentita la mancanza; e soltanto al principio del secolo III A. C., quando la dominazione romana si estese sulle colonie greche dell'Italia meridionale, cominciarono a penetrare in Roma, insieme alle favole e alle rappresentazioni drammatiche, gli insegnamenti della sapienza greca. Più tardi, anche i filosofi greci presero stanza in Roma; ma pare non vi fossero bene accolti da principio. Aulo Gellio ci riferisce infatti un editto del 160 A. C., col quale il Senato ordinava al pretore Marco Pomponio di cacciare da Roma tutti i

filosofi ed i retori che vi avevano aperto scuola (2). Però sei anni dopo lo stesso Senato revocava il primitivo decreto; e d'allora in poi essi poterono vivere tranquillamente in Roma, sia come maestri nelle case dei più nobili cittadini, sia come pubblici insegnanti. Così la speculazione greca si diffuse largamente tra i Romani, i quali, come è noto, non ebbero mai un pensiero filosofico originale. La prima sètta penetrata in Roma fu quella d'Epicuro, ed i primi scrittori romani di filosofia furono appunto gli epicurei Amafinio, Rabirio e Cazio, prosatori assai mediocri, se dobbiam credere a Cicerone. Tuttavia la loro dottrina ebbe gran numero di seguaci, e continuò a dominare nell'animo dei più sino alla fine della Repubblica. « Cum Epicuro autem — dice Cicerone — hoc plus est negotii, quod e duplici genere voluptatis coniunctus est, quodque et ipse et amici eius et multi postea defensores eius sententiae fuerunt, et nescio quo modo, is qui auctoritatem minimam habet, maximam vim, populus cum illis facit » (3).

Caduta la repubblica, e spentasi la generazione che aveva assistito agli entusiasmi di Lucrezio e allo scetticismo eclettico di Cicerone, anche la scuola di Epicuro cominciò a declinare. I tempi si facevano di più in più tristi, la perduta libertà politica rendeva gli animi più riflessivi, e un' aura gelida di misticismo, favorita dalle riforme di Ottaviano, sembrava alitare su quella società, quasi preannunziando il cristianesimo. Allora i grandi problemi del mondo e della vita si affacciarono alle menti degli uomini, e la filosofia, strettasi in intimo accordo colla religione, riprese tutto il suo impero. Il secolo d'Augusto non ci ha lasciato alcuno scritto filosofico (quelli dei due Sestii andarono perduti), e non ha prodotto nè un Cicerone, nè un Bruto, nè un Seneca; tuttavia, in nessuna altra epoca fu più intenso ed universale tra il popolo romano l'amore alla filosofia. Essa era considerata — come la definirà più tardi Epitteto — la medicina dell' anima. Quando Livia, moglie d'Augusto, perdette suo figlio Druso, per essere consolata si rivolse ad Areos, il filosofo di suo marito (4); scrivendo una lettera di consolazione ad un amico, Ovidio adopera questa frase: « io non ti ripeterò i ragionamenti dei filosofi, che tu conosci a memoria » (5). Bastava che alcune persone cólte si riunissero insieme, anche allo scopo di divertirsi, perchè il discorso cadesse tosto sulle più alte questioni filosofiche. « Durante i banchetti — dice Orazio nelle sue *Satire* (6) — non si parla delle terre o delle case altrui, nè se un mimo salti bene o male, ma discutiamo delle cose che ci toccano da vicino e che ignorare è male: se gli uomini siano felici con le ricchezze o con la virtù, se il principio dell' amicizia sia l' onesto o l' utile, quale sia la natura del bene, e quale il sommo bene. » Gli stessi spiriti frivoli e leggieri, che avean passata la gioventù tra ogni sorta di spensieratezze, giunti al punto in cui l' età comincia a declinare, si rivolgevano anch' essi per conforto allo studio della filosofia. Properzio — il più frivolo dei

poeti — quando non è più capace di darsi bel tempo « *mixtas inter convíva puellas* » (7), si pone a meditare sul problema degli Inferni e della vita futura, e sui meriti della religione (8). Orazio, negli ultimi anni della sua vita, si dà completamente allo studio della filosofia, e raduna intorno a sè un crocchio di giovani amici, ai quali apprende l'arte di giungere alla felicità per mezzo della virtù. Egli, che nella giovinezza — trascorsa allegramente sotto le insegne di Epicuro, fra i baci di Lalage e le carezze di Cinara — aveva tanto deriso le severe dottrine degli stoici, giunto all'età matura si fa « *virtutis vere custos rigidusque satelles* » (9); ed ai vecchi compagni di baldoria, che lo deridono e cercano distoglierlo dal suo proposito, risponde risolutamente:

Nunc itaque et versus, et caetera ludicra pono:
Quid verum, atque decens, curo et rogo, et omnis in hoc sum (10).

Il libro delle *Epistole*, l'ultimo ed anche il più sincero che la sua Musa gli abbia dettato, è tutto imbevuto del più rigido spirito filosofico. Egli vi canta la povertà come mezzo per raggiungere la virtù, e la virtù come unico mezzo per raggiungere la felicità; egli proclama che soltanto la filosofia può guarire i mali dell'anima, tener lontane le passioni, insegnare i buoni costumi, dirigere la vita ad un fine retto ed onesto. Se tanti sono dunque i vantaggi che essa offre, perchè gli uomini non s'affrettano a possederla?

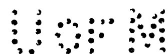
Ut jugulent homines, surgunt de nocte latrones.
Ut teipsum serves, non expergisceris?.... si quid
Est animum, differs curandi tempus in annum (11).

È quindi grave colpa il differire anche di un giorno il compimento di questo nostro dovere; ed il poeta venosino non si stanca dall'esortare i suoi contemporanei, giovani e vecchi, ricchi e poveri, a dissetarsi alle pure fonti della sapienza filosofica (12). A quale delle diverse scuole essa debba attingersi, pare che in sul principio egli medesimo non sappia:

Nullius addictus jurare in verba magistri,
Quo me cumque rapit tempestas, deferor hospes (13);

ma poco più avanti ci lascia comprendere nel modo più indubbio che la dottrina del Portico lo ha interamente conquiso. La sedicesima epistola, ad esempio, è tutta una celebrazione del vero *sapiente,* quale l'aveva imaginato la scuola di Zenone; e in codesti versi è tale uno spirito di austerità e di sacrifizio, che essi parvero degni di essere applicati a Cristo, il più grande dei martiri (14).

Come Orazio, così anche Virgilio ebbe amore vivissimo per la prima



delle scienze; ma mentre nel poeta venosino questo amore non si palesa che col maturarsi della mente e dell' età, il poeta mantovano, grave e riflessivo per natura, dedica ad essa ogni istante della sua breve e solitaria esistenza. Nell' *Eneide*, la preoccupazione dei problemi filosofici sembra per avventura più continua ed intensa che non nelle *Georgiche;* ed in queste più che nelle *Bucoliche;* tuttavia, anche nelle opere giovanili non mancano accenni a dottrine cosmologiche, morali e metafisiche, che ci dimostrano la costante predilezione del nostro poeta per lo studio della filosofia.

Quali furono adunque i suoi princìpi filosofici? da quale delle scuole allora dominanti trasse quelle dottrine che poi espose — raggentilite da un insuperabile sentimento d'arte — nelle opere sue?

Nel capitolo precedente ci siamo studiati di porre in luce uno dei caratteri negativi della filosofia di Virgilio; vale a dire la completa assenza di quello spirito scientifico e positivo, di quello sprezzo per le superstizioni volgari e i pregiudizi comuni, di quella rassegnazioue virilmente austera, che è propria della filosofia di Epicuro. Ma questo nostro esame non ci servì soltanto a combattere e distruggere, come vogliamo sperare, una opinione falsissima, che era ormai consacrata dal tempo e dal consenso universale; ci servì anche a fermare con sufficiente chiarezza molti dei caratteri positivi della filosofia virgiliana, la conoscenza dei quali abbrevia e rende più facile il sèguito di questa nostra ricerca.

Come abbiamo potuto accertarci dall'esame fin qui condotto, l'animo del nostro poeta era attirato per intima natura verso quello spiritualismo mistico, che dimostravasi anche più conforme alle sue idee di riforma religiosa e morale. Ora al tempo di Virgilio, una scuola filosofica raccoglieva specialmente sotto le sue insegne coloro che, davanti al dissolversi dei principi tradizionali e del sentimento religioso, riponevano ogni speranza di salvezza nel concetto della dipendenza dell' uomo da una divina provvidenza, e non credevano possibile una sicura base morale se non con una legge che all' uomo s' imponesse dal di fuori, indipendentemente dai suoi interessi e dai suoi istinti: tale scuola era lo stoicismo, che più d' ogni altra favoriva la religione, cosicchè aveva finito per confondersi completamente con essa.

Coll' estendersi della dominazione di Roma sulla Grecia, lo stoicismo era penetrato nel mondo romano, acquistandovi presto buon numero di seguaci fra i cittadini più ragguardevoli, i giureconsulti e gli uomini di Stato. Bisogna però considerare, che trasportandosi dall' uno all' altro paese, la dottrina del Portico aveva subìto modificazioni profonde — che alcuni storici della filosofia inconcepibilmente disconoscono (15 — dovute in parte alla diversità dell' ambiente, in parte al mutarsi dello spirito dei tempi, e in parte all' indole stessa dei filosofi che l' avevano primi insegnata in Roma. Per tutte queste ragioni, lo stoicismo romano si spoglia



della sua rude austerità primitiva, scende dalle altezze della speculazione pura, si arricchisce di nuovi elementi tolti in special modo alle opere di Platone, e diviene una scuola di vita pratica, una dottrina morale, politica e religiosa,

Dati questi nuovi caratteri, è più che naturale che le preferenze del nostro poeta fossero tutte rivolte verso codesta scuola; della quale infatti fu seguace convinto e deciso, come apparirà fra breve dal seguito della ricerca. Nella quale, per rendere con chiarezza maggiore le linee precise della filosofia virgiliana, abbiamo voluto considerare prima di tutto quegli elementi filosofici che sono propri soltanto dello stoicismo primitivo; lasciando ad altro capitolo la ricerca delle dottrine platoniche in esso posteriormente infiltratesi.

---

§ 2. — Una delle dottrine più caratteristiche e fondamentali dello stoicismo, sulla quale s'appoggia tutto il restante edificio delle sue teorie fisiche ed etiche, è la dottrina dell'anima del mondo (1). È noto che secondo i filosofi del Portico, il fuoco divino, che è ad un tempo Provvidenza, legge comune, ragione universale, dio, destino e anima del mondo, circola e s'insinua per ogni luogo, senza perdere nè la sua unità, nè la sua continuità, nè la sua tensione essenziale, riempiendo il mondo, per usare un'imagine tertulliana (2), come il miele che scorre lungo i favi. Da questo fuoco purissimo, il cui punto di massima tensione, che gli stoici chiamano principio dirigente dell'universo, è nel sole, hanno origine tutte quante le cose; poichè esso è anche ragione seminale (σπερματιχὸς. λόγος,) che contiene in sè i germi di tutti gli esseri particolari. A traverso lunghe fasi, di cui la durata e l'ordine sono rigorosamente determinati, la ragione seminale sviluppa dapprima con moto progressivo tutte le diverse cose che essa racchiude; poi, a poco, a poco, seguendo un inverso cammino, assorbe tutti gli esseri che sono sortiti da lei.

Ora questa dottrina dell'anima del mondo, nel modo con cui era concepita dai filosofi stoici, si trova esposta tre volte nei poemi virgiliani, e precisamente una volta per ciascuno; il che, sia detto di sfuggita è anche una prova novella della insussistenza di quella interpretazione che abbiamo combattuta nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente.

L'esposizione fattane nelle Bucoliche, non si potrebbe, a rigor di termini, chiamare propriamente tale, giacchè trattasi di un semplice e fugace accenno, non seguìto da maggiori esplicazioni. È il pastore Dameta, che accingendosi ad una tenzone poetica col suo compagno Menalca, così invoca la Musa:

Ab Jove principium Musae, Jovis omnia plena
Ille colit terras, illi mea carmina curae (3).

Tuttavia l' allusione al panteismo stoico, al dio universale che riempie il mondo e lo vivifica, per quanto rapida e fugace, a me pare abbastanza evidente in questi versi, specie in quel *Jovis omnia plena;* e se alla maggior parte dei commentatori essa passò completamente inosservata, ciò devesi all' appellativo pagano attribuito in cotesti versi al « dio rotondo » alla ragione seminale. Ora, devesi notare a questo proposito, che con tutto il loro panteismo materialistico, gli stoici non avevano alcuna difficoltà ad ammettere la teologia del paganesimo; non si riservavano che il diritto di interpretarla con una certa libertà, e di trasformare la teologia mitica e la teologia civile in teologia fisica. Poichè, secondo essi, i miti religiosi non erano altro che una veste poetica sotto la quale l' imaginazione degli uomini primitivi aveva amato nascondere la natura stessa e le forze divine che l' animano; quindi, esaminando l' etimologia del nome degli dei, le funzioni che compiono, le avventure diverse che sono loro attribuite, essi non vedevano in Giove che il dio come causa di vita (ζωη) in Atena l' etere, in Efesto il fuoco, in Hera l'aria, in Posidone l' acqua, in Demeter o Cibele la terra (4). Tutto ciò bisogna avere presente, per spiegarci in qual modo Virgilio e tanti altri del tempo suo potessero, essere nel tempo stesso pagani e stoici, vale a dire politeisti e panteisti. senza cadere in contraddizione con sè stessi. Certo che questa interpretazione allegorica dell'Olimpo pagano, non era, se ben si guardi, che un pretesto per puntellare l' edificio ormai crollante delle antiche superstizioni, per riscaldare con qualche goccia di sangue giovine le fredde e pallide reliquie del passato; ma era questo appunto il concetto degli stoici circa i rapporti della filosofia colla religione, ed è questo che ci spiega il largo consenso avuto dalla loro scuola in quella società che s' avviava lentamente verso il misticismo cristiano.

Con maggiore precisione e maggior numero di particolari la dottrina dell' anima del mondo è esposta nel quarto libro delle Georgiche; ove, dopo aver descritte con plasticità insuperabile di stile le battaglie e le sedizioni delle api, la loro organizzazione sociale, le loro meravigliose abitudini, che ancor oggi sono oggetto di ammirazione e di studio per parte degli scienziati (5), il poeta soggiunge:

His quidam signis, atque haec exempla sequuti,
Esse apibus partem divinae mentis, et haustus
Aetherios discere. Deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, coelumque profundum;
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas.
Scilicet huc reddi deinde, ac resoluta referri
Omnia: nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere coelo (6).

Qui, ripeto, l' esposizione della teoria stoica è fatta in modo che non può lasciare alcun dubbio: quel *mentis divinae*, quell' *haustus aetherios*, è proprio il fuoco etereo, il λόγος σπερματικός degli stoici, che penetra per tutte le terre, per gli spazi del mare. per l' alto cielo e fornisce le *vitas tenues* ai viventi tutti; il fuoco divino nel quale, secondo la dottrina dello stesso Cleante (7), tornano a disciogliersi dopo morte le aure vitali degli esseri animati. È quindi errore gravissimo quello nel quale sono caduti quasi tutti i commentatori, cominciando dall' Heyne (8), di vedere cioè riprodotta in questi versi la dottrina platonica e pitagorica dell' anima del mondo. Come vedremo meglio più avanti, tra quest' ultima e la dottrina stoica è una differenza essenziale; inquantochè secondo Platone l' anima del mondo e l' anima degli uomini sono incorporee e separate da dio, che le crea ad una ad una con atti distinti, mentre invece secondo gli stoici tanto la divinità come l' anima del mondo come l' anima umana sono una sola e medesima cosa, una sola e medesima essenza, vale a dire lo stesso primo elemento del fuoco purissimo. Ora, basta gettare uno sguardo sui versi citati, per accorgersi subito che essi si riferiscono a questa seconda dottrina.

Ma un altro comunissimo errore di interpretazione io credo necessario correggere prima di passare all'esame del terzo ed ultimo passo riferentesi all' anima del mondo. Si crede generalmente che Virgilio, ricordando in questi versi la dottrina degli stoici, abbia inteso concedere l' intelligenza anche alle api e agli altri animali. Ciò ridonderebbe tutto ad onore del nostro poeta e dei filosofi stoici, che avrebbero per tal modo presentite le scoperte della moderna psicologia comparata; ma non avrebbe alcun fondamento di verità. Poichè è vero che gli stoici concedevano così ai bruti come agli uomini un'anima composta di fuoco divino mescolato per tutto il corpo e maggiormente teso nel cuore; ma è anche vero che essi credevano che il bruto fosse dotato soltanto della *tendenza* (ὁρμή), che lo spinge ad amare sè stesso a la propria costituzione, del *sentimento* che dirige i suoi movimenti, e della *coscienza* oscura di sè, che è necessaria perchè l' animale possa amare sè stesso; mentre invece dicevano che nell'anima umana alla sensazione e alla tendenza s' aggiunge, dopo il periodo della pubertà, la *ragione*, che conserva e combina tra loro le sensazioni, abbraccia la vita intera e può dirigerne l' attività verso un fine lontano. Cosicchè, per quanto la tendenza primitiva, che è il fondamento delle facoltà superiori, faccia compiere al bruto dei movimenti che sembrano all' apparenza ragionevoli, esso è realmente privo di ragione (ἄλογα ζῷα), la quale è solo privilegio degli uomini (λογικὰ ζῷα) e degli dèi (9). Virgilio non mostra di essersi scostato nemmeno per questa parte dalla dottrina degli stoici; cosicchè, sebbene anch' egli creda che i bruti siano dotati di anima al pari degli uomini, come ci manifesta nell' episodio dei vitelli che muoiono nei lieti prati:

Et dulces animas plena praesepia reddunt (10).

e come ci fa conoscere molte volte parlando delle api, e dei loro *motus animorum* (11) dei loro *contusos animos* (12), e *instabiles animos* (13); e dei loro re i quali

Ingentes animos angusto in pectore versant (14);

e del modo con cui quando pungono «*animas in vulnere ponunt*» (15); sebbene anch' egli conceda agli animali sentimenti e passioni al pari degli uomini, come prova la descrizione che egli fa dell' ira delle api (16) e dello spavento da cui sono prese alcune di esse durante i combattimenti (17) e dell' allegria dei bestiami dopo la pioggia (18); sebbene in fine ammetta che gli animali possano compiere azioni tali che sembrano suggerite dalla intelligenza, come nel commovente episodio del cervo addomesticato di Silvia, che, ferito da Ascanio,

nota intra tecta refugit
Successitque gemens stabulis, questuque cruentus
Atque imploranti similis tectum omne replevit (19);

tuttavia egli si dà cura di avvertirci che non si tratta nè di ragione nè di intelligenza, ma solamente di istinti, di «*naturas quas Iuppiter ipse addidit*» (20). Col qual vocabolo «*naturas*» egli traduce esattamente il τὰ πρῶτα κατὰ φύσιν (21) con cui gli stoici solevano indicare le tendenze primitive proprie degli animali. E trattando nel primo delle Georgiche in qual modo l' agricoltore possa presagire *ex imbri sole et aperta serena,* gli insegna la maniera con cui gli alcioni, i ciacchi, i falchi, le civette e i corvi manifestano l' approssimarsi del bel tempo; ed aggiunge di non credere affatto che ciò derivi dal possedere tali animali una intelligenza superiore a quella assegnata alla loro specie:

Haud equidem credo, quia sit divinitus illis
Ingenium, aut rerum fato prudentia maior (22),

ma solamente, seguendo anche in ciò una credenza assai comune tra i pitagorici i platonici e gli stoici (23), dalla diversa densità degli elementi, dell' aria in special modo, che muta gli istinti dei loro animi:

Verum, ubi tempestas, et coeli mobilis humor
Mutavere vias, et Jupiter uvidus Austris
Denset, erant quae rara modo, et quae densa, relaxat:
Vertuntur species animorum, et pectora motus

Nun alios, alios, dum nubila ventus agebat,
Concipiunt: hinc ille avium concentus in agris,
Et laetae pecudes, et ovantes gutture corvi (24).

Vi è però un punto nel quale sembra che il nostro poeta si scosti alquanto dall'opinione fin qui seguita, ed inclini a concedere ai bruti quella intelligenza che prima aveva negata; ed è sul finire del canto decimo, ove Mezenzio, dopo aver fatto prodigi di valore ed essere stato gravemente ferito ad una coscia, vedendosi portare innanzi il cadavere esangue dell'unico figlio, si rianima di novello ardore e preparandosi a combattere rivolge al preferito caval di battaglia quella splendida apostrofe, che non possiamo trattenerci dal citare integralmente:

Rhoebe, diu, res si qua diu mortalibus ulla est,
Viximus: aut hodie victor spolia illa cruenta,
Et caput Aeneae referes, Lausique dolorum
Ultor eris mecum: aut, aperit si nulla viam vis,
Occumbes pariter: neque enim, fortissime, credo,
Iussa aliena pati, et dominos dignabere Teucros (25)

Questo discorso, che presupporrebbe in chi l'ascolta una intelligenza simile a quella di chi lo profferisce, ha fatto arricciare il naso ai soliti commentatori (26), per i quali l'irragionevolezza degli animali è un dogma su cui non è nemmeno permessa la discussione; e lo stesso Heyne ha cura di avvertirci a questo punto che « *displicuit haec ad equum suum Mezentii oratio venustioribus nostra aetate* » (27). Tanto più che nel canto seguente Virgilio sembra confermare questa sua nuova opinione, descrivendoci il cavallo *Aethon*, che segue piangendo il cadavere di Pallante, suo signore:

Post bellator equus, positis insignibus, Aethon
It lacrimans, guttisque humectat grandibus ora (28)

Che realmente il nostro poeta, dopo aver negato l'intelligenza a tutti gli animali, anche a quelli che, come le api, sembrano posséderla nel modo più indubbio, voglia ora concederla soltanto ai cavalli? I due passi ora citati non sono tali per fermo da autorizzarci ad ammetterlo. Poichè il discorrere dei guerrieri ai loro cavalli è cosa che occorre assai frequente così negli antichi poemi eroici come nei più moderni poemi cavallereschi; senza che con questo i loro autori abbiano avuto nemmeno la lontana idea di affermare la ragionevolezza degli animali. Quanto al nostro poeta, egli dovè manifestamente ispirarsi all'*Iliade* d'Omero, ove spesse volte così Ettore come Achille rivolgono la parola ai loro destrieri (29); ed è pure una semplice imitazione omerica quel pianto del

cavallo di Pallante, che ci richiama subito alla mente i cavalli di Achille piangenti la morte di Patroclo (30,. Ma, oltre a tutto ciò, non è forse naturale e comune anche fra noi questo amare e rivolgere la parola a bruti e perfino a cose inanimate cui ci sentiamo fortemente affezionati? Possiamo dunque concludere senza tema di errare che Virgilio, seguendo la opinione degli stoici, non ammetteva la ragionevolezza in nessuna sorta di animali.

L' esposizione che nel sesto canto dell' Eneide (31) fa Anchise della dottrina stoica dell' anima del mondo, è ancora più ordinata e precisa di quella che vedemmo nelle Georgiche. Il vecchio padre di Enea, comincia prima di tutto col rivelare al figliuol suo l' esistenza di quel fuoco etereo universale, che compenetra ed informa il cielo e la terra, la luna e gli astri:

Principio coelum ac terras, camposque liquentes,
Lucentemque globum Lunae Titaniaque astra,
Spiritus intus alit;

Poscia gli insegna come quest' anima ugualmente diffusa sia il « principio di universale attività » (τὸ ποιοῦν), per rapporto al quale tutto non è che passivo, e il principio dirigente (ἡγεμονικόν) che domina e governa tutti gli esseri:

totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.

Viene quindi a ricordargli come questo fuoco divino non sia soltanto un semplice pensiero ragionante, che si limita a combinare e comparare delle nozioni; esso non è nè l' idea delle idee, nè il pensiero dei pensieri, ma piuttosto una ragione seminale, uno σπερματιχὸν λόγον ὄντα τοῦ κόσμου (32):

Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus

Per questo modo adunque gli esseri animati dovranno contenere in sè stessi una scintilla dell' ignea essenza divina:

Igneus est ollis vigor et coelestis origo
Seminibus.

Certo che, per quanto sufficientemente definita, questa esposizione della dottrina stoica non ha quella determinatezza che pur sarebbe necessaria per rendere in tutta la sua interezza il pensiero dei filosofi dello *Stoa*. Quì non è fatta menzione nè dei due princìpi attivo e passivo, cioè qualità e materia, nè degli elementi e della loro uguale divisione in at-

tivi e passivi, nè dei modi onde gli elementi attivi combinandosi colla massa sostanziale le dànno unità, qualità, vita e movimento; nè insomma di tutti gli altri presupposti teorici da cui gli stoici facevano discendere per deduzione logica la loro dottrina, concatenandola in un tutto fortemente organico e vitale. Ma, côme vedemmo, è carattere proprio dello stoicismo romano di rifuggire da tutte le astrattezze della metafisica, da tutte le minuzie della dialettica, per ritenere di una data concezione filosofica soltanto quello che poteva esservi di veramente importante e di pratico. Poichè i Romani non avevano ricercato nello studio della filosofia un divertimento dello spirito o la soddisfazione di una oziosa curiosità, ma le avevano chiesto dei principi di condotta, delle regole per vivere e per morire, delle norme sul modo di contenersi rispetto a sè stessi, ai propri simili, alla divinità. Ora, le linee assai generali e sintetiche — oltre le quali io non credo si estendesse molto la cognizione di nessuno dei Romani che seguivano le dottrine del Portico — colle quali Virgilio ci riproduce la dottrina dell'anima del mondo, sono più che sufficienti per cavarne quelle conseguenze morali, che sono per lui come per i suoi compatriotti tutto ciò che vi ha di veramente serio nella filosofia. Quali sono adunque queste conseguenze morali? L'amore verso i propri simili, l'austerità verso sè stessi.

---

§ 3. Che la dottrina panteistica degli stoici dovesse persuadere gli uomini ad amarsi ed aiutarsi a vicenda, ad osservare nei loro mutui rapporti i precetti della giustizia, della carità, della benevolenza, a considerarsi tutti come uguali e fratelli anche oltre gli artificiali confini della città o della nazione, è cosa che, sebbene negata da certi storici della filosofia, a nessuno potrà sembrare strana, e che fu infatti da essi professata fino *ab antiquo*, prima ancora che gli Esseni, Filone ebreo e poscia il cristianesimo l'adottassero e la bandissero, con sì scarso frutto, alle genti. Quella essenza divina uniformemente trasfusa per il mondo, dalla quale ogni essere è derivato; quel « legame interno » (εἱρεμος) che unisce fra loro tutti gli esseri particolari e fa dell'universo, ad ogni momento della sua esistenza, un tutto coerente e simpatico, un insieme le cui parti cospirano nell'azione reciproca universale, doveva necessariamente spingerli a proclamare per primi, e con tanta energia, l'universale fraternità ed uguaglianza degli uomini. E mentre Platone, nel quinto libro della sua *Repubblica* (1), ammette soltanto la fratellanza di tutti i Greci, escludendone i Barbari, Plutarco, riferendo le dottrine di Zenone, dirà più tardi: « Noi non siamo divisi per nazioni e per città, aventi ciascuna la sua giustizia particolare; noi siamo bensì tutti compatriotti e concittadini, viventi una medesima vita sotto una medesima legge, come un

greggie immenso retto da un solo governo » (2). Il mondo è per gli stoici una città universale, governata dalla diritta ragione, e in cui tutti possono venire ammessi; nè importa l'essere greco o barbaro, uscito di stirpe reale o nato in condizione servile, ma basta essere un uomo: « *Unus omnium parens* — dice Seneca — *mundus est, sive libertini habentur, sive servi, sive exterarum homines* » (3).

Tutti questi generosi sentimenti, che si possono riassumere in due sole parole « umanità » e « cosmopolitismo » e che ci riempiono di ammirazione per i seguaci di Zenone di Cizio, possono anche riscontrarsi, profusi nella più larga misura, nelle opere del grande poeta mantovano, già inclinato ad essi per la natura mite, gentile, affettuosa dell'animo suo. Nessuno di quei sentimenti altruistici che nobilitano il cuore umano, e costituiscono il fondamento primo della moralità sociale, manca di trovare un'eco sincera nell'animo di Virgilio. Sensibile a tutte le miserie che affliggono la umana famiglia, per ogni dolore ha una lacrima, per ogni sventura una parola di conforto; sembra che egli abbia assunto per sua impresa quel noto verso di Menandro, tradotto da Terenzio:

Homo sum, humani nil a me alienum puto (4);

sono uomo, e quante cose nobili e belle ha il pensiero e l'opera umana prodotte, quante affezioni dolorose o liete ha la natura umana in sè accolte, in quelle io consento.

Enea, sbalzato dalla tempesta sulle spiagge di Libia, e venuto al tempio di Cartagine, scorge dipinte sulla mura di esso le battaglie Iliache, che la fama aveva già divulgate per il mondo intero. Colpito e commosso dalla pietà di quei ricordi, si volge al fido Acate, e:

Quis jam locus, inquit, Achate,
Quae regio in terris nostri non plena laboris?
En Priamus! Sunt hic etiam sua praemia laudi;
Sunt lacrimae rerum, et mentem mortalia tangunt.
Solve metus: feret haec aliquam tibi fama salutem (5).

In questi versi, mirabili per arte e per affetto, è espressa la compassione che piange sulle umane miserie, da qualunqne parte esse vengano, qualunque sia il popolo che le subisce. Ed alla commiserazione segue poi un altro sentimento umanissimo, la misericordia. Poichè la soave Elisa, la quale pure ha tanto amato e tanto sofferto, sopraggiunge a soccorrere gli sventurati, ricordando che i dolori sofferti le insegnano ad aiutare gli infelici:

Quare agite, o tectis, juvenes, succedite nostris.
Me quoque per multos similis fortuna labores
Jactatam, hac demum voluit consistere terra.
Non ignara mali miseris succurrere disco (6).

In questi due versi, dei quali — come dice il Canna — uno è un gemito, l'altro una consolazione:

Sunt lacrimae rerum, et mentem mortalia tangunt,
Non ignara mali miseris succurrere disco,

in questi due versi sono espressi due dei più nobili sentimenti che legano l'uomo al proprio simile. Del quale vincolo che deve affratellare il mondo in una sola immensa famiglia, sono espressione più evidente questi versi di Ilioneo, che racconta a Didone le traversie dei profughi troiani:

Quod genus hoc hominum? quaeve hunc tam barbara morem
Permittit patria? hospitio prohibimur arenae!
Bella cient, primaque vetant consistere terra.
Si genus humanum et mortalia temnitis arma;
At sperate Deos, memores fandi atque nefandi (8).

Nella dolorosa meraviglia, nella profonda indignazione con cui Ilioneo narra questo fatto di uomini che non ospitano ed aiutano altri uomini colpiti dalla sventura, per quanto stranieri, poveri e sconosciuti, anzi li respingono brutalmente dalle loro spiagge, il cosmopolitismo degli stoici, il sentimento della universale fratellanza umana sono espressi nel modo più chiaro, e sembrano poi sintetizzati in quel verso della regina dei Cartaginesi:

Tros Tyriusque mihi nullo discrimine agetur (9).

Ma una delle più belle manifestazioni della umanità di Virgilio, è l'avversione profonda, decisa, assoluta che egli, appartenente al popolo più bellicoso del mondo antico, nutre per l'arte omicida della guerra. Noi esamineremo con una certa larghezza questa avversione di Virgilio per la *scelerata insania belli,* com'egli la chiama (9), perchè con ciò il nostro poeta seppe non soltanto farsi interprete del vero spirito della filosofia del Portico, ma anche preannunziare in certo modo la posizione che qualche secolo più tardi lo stoicismo doveva prendere contro la guerra ed i suoi ministri.

Già prima di Virgilio, Dicearco aveva scritto un libro sulla *Distruzione degli uomini*, nel quale si dimostrava come la guerra recidesse maggior numero di esistenze di tutti gli altri flagelli presi insieme (10). Lo stesso Cicerone, quantunque cerchi di giustificarla, non sempre riesce a comprimere quei sentimenti umanitari e civili, che lo studio della sapienza greca avevano sviluppato nell'animo suo; ed allora, posta da canto ogni esitazione, condanna severamente come filosofo ciò che aveva prima

giustificato come cittadino romano e come uomo politico. A tutti sono noti i suoi sdegni generosi per la barbara distruzione di Corinto, che furono riguardati come l'ammenda onorevole di Roma alla Grecia, maestra del genere umano (21). Nelle sue orazioni contro Verre, egli si commuove spesso per le crudeltà commesse dai soldati nelle battaglie. « Il popolo romano non può più resistere » — esclama ad un certo punto — non dirò ai sollevamenti, e alle resistenze armate, ma ai pianti, alle lacrime, ai gemiti delle popolazioni » (12). Ma tutte queste erano proteste assai timide, che non potevano scuotere alcuno. Soltanto verso la fine del secolo d'Augusto e sotto il regno di Tiberio e di Nerone, lo stoicismo sorgerà coraggiosamente, in nome della fratellanza umana, contro le guerre e le carneficine. Seneca il retore, nelle sue *Controversiae*, ha contro la guerra delle lunghe invettive, nelle quali il suo stile, di solito così artificioso e imbellettato, acquista un calore ed una vivacità insolita. La guerra è per lui una cosa crudele e riprovevole, la cui origine si deve sempre ricercare nelle più bieche passioni umane: « ecco due eserciti di fronte; dai due lati le colline si coprono di cavalieri, il terreno è seminato di corpi, e sparisce sotto la moltitudine dei cadaveri e di coloro che li spogliano. Se si domanda qual'è la causa che spinge in tal modo l'uomo contro l'uomo (poichè gli animali non si fanno tra loro la guerra; e anche se la facessero, tali costumi non converrebbero alla specie umana, che è fatta per la pace e si accosta alla natura divina) e quale malattia crudele, quale furore, quale traviamento spinge voi, che siete una sola famiglia e un solo sangue, a versare il sangue gli uni sugli altri; quale fatalità o quale caso funesto ha messo in voi un simile delirio, si dovrà dire che è per innalzare delle tavole ove segga un popolo intero? o perchè la casa rifulga d'oro? e tutto ciò può valere dunque tali fratricidj » (13).

Seneca il filosofo segue a questo riguardo le orme del padre; egli ha in orrore la guerra, e la persegue con tutti i suoi anatemi; ad Alessandro, che nelle scuole era preso come il modello del genio della conquista e della forza distruttiva, ei contrappone Ercole, l'ideale stoico, il dio della forza che fa il bene (14). « Se l'umanità ascoltasse la voce del sapiente — esclama — comprenderebbe che essa non ha affatto bisogno di soldati » (15). Queste ultime parole di Seneca sembrano preludiare a quel dissidio allora latente, ma che di necessità doveva scoppiare più tardi, tra i filosofi da un lato e gli ufficiali dell'esercito dall'altro. Di questo dissidio è rimasta un'eco nelle *Satire* di Persio, l'allievo di Anneo Cornuto, e il più rigidamente stoico dei poeti latini. Egli cerca di sfogare il proprio disprezzo per gli uomini di spada, che in quel governo essenzialmente militare rappresentavano la classe più numerosa, più forte e più temuta, accusandoli di puzzare di caprone:

Hic aliquis de gente hircosa centurionum (16)

e di avere le varici:

Dixeris haec inter varicosos centuriones (17).

I centurioni, dal canto loro, si facevan beffe di codesti Arcesilai dalle barbe lunghe incolte, dai visi pallidi e dagli abiti a brandelli, che camminavano per le vie di Roma mormorando sentenze. Ma la querela finì malamente per i filosofi; poichè Domiziano, comprendendo quanto pericolo potesse venire da codesti uomini, che screditavano il mestiere delle armi e predicavano la virtù, la pace, la fratellanza, ordinò fossero cacciati tutti da Roma (18).

Virgilio non condanna la *triste bellum*, la *lacrimabile bellum*, come spesso la chiama (19), in virtù di astratte considerazioni filosofiche o politiche, nè per i danni materiali che le ultime guerre disastrose, e particolarmente le guerre civili, avevano arrecato alla patria. No; è la delicatezza dell' animò suo che lo spinge a commoversi tutto ed indignarsi davanti allo spettacolo delle bestiali passioni che le *horrida bella* scatenano, delle stragi umane che arrecano, delle tante vite che recidono sul fiore, dei dolori e delle ansie che portano ai padri, alle madri, ai figli dei combattenti. Le dottrine largamente umanitarie dello stoicismo non avevano fatto che rendere ancora più vibrante e squisita codesta innata sensibilità d' animo. Cosicchè, prima di accingersi a narrare una guerra o a descrivere una battaglia, quando « *bello dat signum rauca cruentum buccina* » (20), il suo pensiero corre sùbito trepidante ai dolori e alle carneficine imminenti:

Dicam horrida bella;
Dicam acies, actosque animis in funera reges
Tyrrhenamque manum, totamque sub arma coacta
Hesperiam (21);

e a quel pensiero increscioso si sente commuovere di pietà, anche per i nemici: « Ahi, quante stragi sovrastano ai miseri Laurenti! O padre Tevere, quanti scudi e cimieri e corpi di prodi travolgerai sotto le tue onde (22). » Poichè sembra che egli stesso sperimenti nel proprio animo le angoscie dei miseri genitori, i cui figli stanno per esporsi ai tremendi pericoli della battaglia; e ci rappresenta le madri, che ai primi rumori di guerra

Vota metu duplicant..... propriusque periclo
It timor, et major Marti jam apparet imago (23).

E quando la guerra è già decisa, e la colonna dei combattenti, avvolta nella polvere e lampeggiante d' acciaio, s' allontana giù giù in fondo alla pianura, egli non le dimentica quelle povere madri, che, ferme sulle

mura deserte della patria, seguono con gli occhi, forse per l'ultima volta, i figli allontanantisi:

Stant pavidae in muris matres, oculisque sequuntur
Pulveream nubem, et fulgentes aere catervas (24).

Ed è col richiamargli al pensiero la vecchia madre, quella madre che non vive che per l'unico suo figlio, che Niso tenta sconsigliare l'amico Eurialo dal seguirlo in quella generosa e temeraria impresa, che doveva costare la vita a tutt'e due:

Neu matri miserae tanti sim causa doloris;
Quae te sola, puer, multis e matribus ausa
Prosequitur, magni nec moenia curat Acestae (25).

Preso da una brama ardentissima di lodi, Eurialo non si lascia smuovere da questa esortazione dell'amico, e vuole a tutti i costi essergli compagno. Ma prima di accingersi a partire, è il pensiero della vecchia madre che gli si affaccia angoscioso alla mente; ed a Iulo, che gli andava promettendo ogni sorta di premi, egli risponde che di un dono solo lo pregava: consolasse la derelitta madre sua, che egli lasciava di tutto ignara e senza addio, perchè non avrebbe potuto sostenerne le lacrime; ed è tanto spontaneo il suo discorso, tanto pieno del più tenero affetto filiale, che giustifica pienamente la commozione di Iulo e il pianto dei Dardani ascoltanti (26).

Ma dove Virgilio raggiunge veramente la perfezione, dove l'animo suo aperto a tutti i più nobili sentimenti, dove la delicatezza del suo sentire e la soavità dell'arte sua ci si rivelano sotto la luce più viva e più bella, è nei discorsi che egli pone in bocca ai padri e alle madri dei combattenti. Tra questi discorsi, è per me addirittura insuperabile il commovente addio di Evandro a Pallante, che parte con Enea per la guerra. Il vecchio re, *inexpletum lacrimans*, e baciando convulsamente la destra dell'unico figlio, dopo aver sospirato l'antica gagliardia che gli avrebbe permesso di non staccarsi mai da quel dolce abbraccio e di essere a fianco del figlio anche fra i travagli della guerra, con frasi brevi, rotte, in cui si sente quasi direi l'ansimare del suo petto agitato, rivolge agli Dei quella splendida sua invocazione, riboccante d'amor paterno:

si numina vestra
Incolumem Pallanta mihi, si fata reservant,
Si visurus eum vivo, et venturus in unum,
Vitam oro: patiar quemvis durare laborem.
Sin aliquem infandum casum, fortuna, minaris,
Nunc, o nunc liceat crudelem obrumpere vitam,

Dum curae ambiguae, dum spes incerta futuri,
Dum te, care puer, mea sera et sola voluptas,
Complexu teneo: gravior ne nuncius aures
Vulneret (27).

Quando finalmente, accese dall' *insani Martis amore* (28), le schiere nemiche si urtano, e la battaglia incomincia, sembra che qualche volta l'animo del poeta si lasci trascinare dalle reminiscenze omeriche all'entusiasmo de' bei colpi dati e ricevuti, delle morti eroiche, dei discorsi feroci; ma è cosa che dura poco, poichè il cuore ripiglia subito il suo sopravvento sulla rettorica, ed il vero, il miserando spettacolo del campo di battaglia gli si para innanzi in tutta la sua cruda realtà,

et gemitus morientum, et sanguine in alto
Armaque, corporaque, et permixti caede virorum
Semianimes volvuntur equi (29);

e non può trattenere le lacrime: « *Quis possit lacrimis aequare labores* »? (30), e infiora la sua descrizione di pietosi episodi — come quello della morte di Lauso, il cui pallido viso muove a compassione lo stesso uccisore, e gli richiama l'imagine della pietà paterna (31) — che sono tante testimonianze dell'animo delicato e gentile del poeta. Ma vi è nell'Eneide un verso così caratteristico, così gravido di significato nella sua brevità, che ci rivela tutto un modo di pensare e di sentire, e merita quindi di essere profondamente meditato. Nella terribile notte che fu l'ultima per la città di Priamo, mentre « ovunque è lutto crudele, ovunque spavento, ed in innumerevoli sembianze la morte » (32), un drappello di troiani, di cui fa parte Enea, pensa di vestirsi coll'armi insanguinate dei nemici, per poter meglio menar strage tra loro; e, quasi per togliere ogni scrupolo che questo basso inganno potrebbe far nascere nei compagni, Corebo, uno della comitiva, osserva loro: *dolus, an virtus, quis in hoste requirat?* (33) « Chi ricercherà se ciò sia inganno o virtù nel nemico? » In questa breve sentenza, cui la forma dubitativa pare accresca il significato, il poeta ha voluto certamente esprimere la profonda immoralità inerente alla guerra, ove il tradimento per gli uni è virtù per gli altri, ove non è più alcun criterio di giusto e d'ingiusto, di lecito e d'illecito, ove inganno, crudeltà, vigliaccheria divengono astuzia, valore, generosità, secondo che portano danno o vantaggio, secondochè chi le giudica è amico o nemico.

Con la stessa evidenza con cui ci ha descritto le angoscie mortali che precedono la battaglia, i mali e le nefandità che l'accompagnano, Virgilio ci rappresenta infine gli orrori che la seguono. Ed anche qui non è tanto ai danni materiali, ai campi abbandonati ed alle mèssi distrutte (34), quanto ai santi affetti familiari spezzati dal triste flagello, che il suo pen-

siero ricorre con la commozione più intensa, inducendolo a maledire la guerra:

Hic matres, miseraque nurus, hic cara sororum
Pectora maerentum, puerique parentibus orbi,
Dirum exsecrantur bellum (35).

facendoci assistere alle pietosissime cerimonie dei funerali ai caduti, che si compiono fra il dolore e le lacrime dei superstiti (36); descrivendoci infine, con squarci splendidi di eloquenza *sentita*, la crudele disperazione dei padri e delle madri private dei loro figli. E insuperabili, sotto questo riguardo, sono i versi di lamento che il nostro poeta pone in bocca alla madre di Eurialo (37) e al padre di Pallante (38). Così l'una che l'altro la guerra ha privato dell'unico figlio; così l'una che l'altro, alla tremenda novella, escono in lamenti che hanno il potere di commuovere ancor oggi il cuore del lettore; così l'una che l'altro, infine, gridano di non poter più sostenere il pesante fardello della vita, ora che s'è spenta per loro l'unica speranza, l'unica gioia, l'unica ragione per vivere. Ma mentre nella madre di Eurialo il dolore è più scomposto, più violento, più disordinato, in Evandro esso assume un certo che di più austero, di più cupo, di più raccolto; e mentre la prima invoca sùbito la morte, o dalle lancie dei Rutoli o dalla folgore di Giove, il secondo invece vuol trascinare la vita fino a tanto che la mano di Enea gli avrà fatto gustare la vendetta:

Non vitae gaudia quaero
Nec fas: sed gnato Manes perferre sub imos.

In queste non casuali differenze tra il contegno di Evandro e quello della madre di Eurialo, il poeta ci ha saputo testimoniare la sua profonda, finissima conoscenza del cuore umano.

Virgilio adunque, portato per l'indole e per gli studi alla pietà, alla giustizia, alla benevolenza, sentiva quale triste flagello fosse la guerra, e la detestava in cuor suo profondamente per i dolori, per le ingiustizie, per le iniquità che andava spargendo tra l'umana famiglia. E se il suo poema è un sèguito di guerre avventurose, se il suo protagonista è un eroe fatidico che regge sulla punta della spada il destino delle nazioni, ciò proviene più che altro dalla natura stessa del lavoro, e dalle leggende sulle quali è costrutto; ma a tali guerre egli sembra sottomettersi a malincuore, come ci manifesta per esempio nella risposta di Enea agli ambasciatori latini, venuti a chiedere il permesso di sotterrare i loro caduti:

Pacem me exanimis et Martis sorte peremtis
Oratis? equidem et vivis concedere vellem.
Nec veni, nisi fata locum sedemque dedissent:
Nec bellum cum gente gero (39);

e in quella sua aspirazione ad un' èra di pace, che sola può svolgere i sentimenti di solidarietà umana e ristaurare l' impero della pietà e della giustizia: « Nascerà dalla nobile schiatta il troiano Giulio Cesare..... Allora il secolo feroce, abbandonate le guerre, si farà più mite. La candida Fede e Vesta, Quirino col fratello Remo daranno leggi (*jura dabunt*); le funeste soglie della guerra saranno chiuse da sbarre ferrate e da saldi chiavistelli; il furore empio entro sedendo sopra le armi crudeli, ed avvinto dietro le spalle da cento nodi di bronzo, orrendamente fremerà con la insanguinata bocca » (40).

Non altrimenti, un secolo e mezzo più tardi, un' altro seguace di Zenone, Marco Aurelio, che dalla dottrina fondamentale degli stoici aveva attinto il senso profondo della fratellanza umana, e l' avversione a tutto ciò che potesse in qualsiasi guisa offenderla, si troverà costretto dall' ironia della sorte a trascorrere la vita intera fra gli orrori della guerra più lunga e più feroce che ebbe mai a sostenere l' impero romano. Rassegnato ai voleri inflessibili del destino, che nella sua mente s' identifica colla ragione universale, l' imperatore filosofo compirà fino all' ultimo e senza esitazione l' officio assegnatogli dalla provvidenza divina. Ma sul fare della notte, data sosta un momento alle stragi e alle carneficine, egli si racchiuderà sotto la sua tenda, tra il silenzio del campo addormentato; e dalle rive gelate del Danubio o dalle sponde della Granua e del Reno, dalle brume della Pannonia o dai calori soffocanti dell' Egitto, egli detterà quei suoi splendidi *Ricordi*, in cui amici e nemici, Germani e Assiri, Romani e barbari sono raccolti senza distinzione in un unico pensiero d' amore.

---

§ 4. — Ma se il saggio, quale lo concepiva la dottrina degli stoici, deve ricercare la società dei propri simili che sola rende possibile la pratica dell' amicizia, della mutua benevolenza e della giustizia, che è una delle quattro virtù principali, tuttavia i primi e i più importanti doveri sono quelli che l' uomo ha verso sè stesso: poichè la virtù, che è il dovere dell' uomo, non è cosa che si porta dalla nascita, ma si ottiene soltanto con un esercizio ragionevole, con una serie di sforzi energici, con un sèguito di ragionamenti ben condotti (1). In questo cammino verso la virtù, che s' idendifica colla felicità, l' uomo non deve naturalmente ricercare se non quelle cose che alla virtù possono condurlo: quindi per lui non sono *beni* nè la ricchezza, nè la libertà, nè la presenza in patria nè l' integrità del corpo, nè la vita medesima, perchè nessuna di queste cose può per sè stessa muoverlo o ritenerlo nella virtù, e di conseguenza servire alla sua felicità. Egli potrà essere povero, schiavo, bandito, tortu-

rato, mutilato, mandato a morte, potrà assidersi su un seggio regale o essere rinchiuso nel toro di Falaride, ma egli sarà sempre ugualmente felice. Anzi, nel buon uso delle cose indifferenti con cui le vicende della vita potranno metterlo a contatto, avrà campo di esplicare maggiormente la propria virtù: poichè la povertà può spingerlo a virile energia, la presenza della morte al coraggio, i dolori sia morali che fisici alla rassegnazione.

Alla morale stoica era per tal modo inerente uno spirito rigidamente austero, che sebbene attenuatosi alquanto nel suo passaggio dal mondo greco al mondo romano, pure vi era rimasto abbastanza evidente sotto la forma di disprezzo per le ricchezze e gli onori, di virile rassegnazione per i mali della vita, di amore per la frugalità, la temperanza e la illibatezza dei costumi. Ed è appunto a questi princìpi di morale pratica, raddolciti in un grado forse maggiore dalla natura stessa del nostro poeta, che sono conformate la vita e le opere di Virgilio. Quel suo vivere lontano dagli agi e dalle corruzioni della città, quello schivare con tanta cura gli elogi pur sinceri de' suoi concittadini, quella noncuranza per gli onori che la fama acquistata gli avrebbe reso facile conseguire, oltrechè un carattere naturalmente modesto e solitario, ci rivelano anche una deliberata sottomissione alle norme speciali di condotta proprie della morale del Portico. A riconfermarlo vengono le opere sue, tutte compenetrate della severità stoica; escluse naturalmente le *Bucoliche,* opera giovanile, composta in quell'epoca della vita in cui l'austerità e la rigidezza dei costumi possono essere una convinzione teorica, un nobile desiderio, ma sono però assai difficilmente praticate.

E, cominciando dalle Georgiche, sembra invero che gli elogi della vita campestre - le quali ripeterà un secolo più tardi un'altro filosofo stoico, Lucio Anneo Seneca (2) - e gli insegnamenti morali ivi trasfusi, e la pittura dei costumi e delle caste gioie dell'agricoltore, siano non solo una esposizione di principi stoici, ma anche una fervida esortazione a' suoi concittadini di seguirli. Perciò ben si apposero molti fra i commentatori, riconoscendo nel ritratto, invero un po' manierato e rettorico, che Virgilio ci fa dell'agricoltore (31) il modello del vero *saggio* quale l'avevano concepito la mente di Zenone e de' suoi seguaci. Quelle *perturbationes animis,* che l'uomo deve cercare di fuggire, anche se generose come la pietà sensibile, per arrivare alla perfetta impassibilità del sapiente, governato soltanto dalla dritta ragione, non turbano il pacifico agricoltore. Egli non ha l'animo sconvolto nè dall'ambizione delle cariche pubbliche, nè dalle ire di parte, nè dalla pietà per il povero nè dall'invidia per il ricco; la scintilla di divina ragione che gli siede nel cuore non è turbata nè dalla smania di ammassare e nascondere ricchezze, nè dal desiderio di cercar fortuna solcando i mari, o di ricevere gli applausi della plebe e dei patrizi declamando sulle scene. Egli se ne

vive felice, ma senza sapere di esserlo - appunto secondo la dottrina dei primi stoici (4) - in una *secura quies,* ignorando gli inganni del mondo, dormendo i molli sonni sotto l' ombra delle piante, ammirando gli spettacoli sempre nuovi e sempre belli della divina natura; la gioventù cresce forte, robusta, sofferente delle fatiche, avvezza al poco, rispettosa degli dèi e affezionata ai genitori, che per primi danno esempio d'integrità e d'illibatezza di costumi; cosicchè si può dire che soltanto tra essi si può trovare la vera saggezza e la vera giustizia:

extrema per illos
Iustitia excedens terris vestigia fecit.

Non si deve credere però che tutta la virtù del contadino consista nell'astenersi da quei vizi e da quelle passioni che scemano l'impero della diritta ragione, e nel trascorrere una vita pacifica ed oziosa: *abstine et sustine*, è la massima fondamentale degli stoici, quindi oltre all'astenersi egli dovrà anche sostenere serenamente quelle avversità del destino (che, come vedemmo, s' identifica colla necessità e colla ragione universale), quelle fatiche e quei sacrifici coi quali soltanto può divenire e mantenersi virtuoso. Perciò tutt' altro che agevole è l' arte del coltivare la terra, innumerevoli i disagi e le cure che essa richiede: «lo stesso padre degli dèi volle che non fosse facile la prova del coltivare, e primo avviò per mezzo dell' arte le campagne, aguzzando con gli affanni gli animi dei mortali; nè sofferse che sotto il suo regno alcuno intorpidisse in pesante poltroneria» (5). Nè egli avrà mai sparso abbastanza sudore e usato attenzioni sufficienti nell' allevamento delle piante e dei cereali:

Scilicet omnibus est labor impedendus, et omnes
Cogendae in sulcum, ac multa mercede domandae (6);

poichè dovrà combattere anche contro le avversità della sorte, che da un istante all' altro potrà involargli il frutto di lunghe fatiche. Così spesse volte «mentre il colono conduce il mietitore ne' biondeggianti maggesi, e già stringe gli orzi nell' arido gambo» sorge un vento impetuoso che strappa dal suolo la messe (7); spesso è la tempesta che rovina le spiche ormai curve (8); spesso una fiumana immensa cadde dal cielo guastando i lieti seminati e le fatiche dei buoi (9); altre volte la maligna ruggine roderà il gambo del frumento, e il cardo, e il loglio, le lappole soffocheranno le piante utili (10), e «le sementi di lunga mano scelte e con lungo studio custodite traligneranno tuttavia» (11):

sic omnia fatis
In peius ruere, et retro sublapsa referri.

Non aliter, quam qui adverso vix flumine lembum
Remigiis subigit, si brachia forte remisit
Atque illum in praeceps prono rapit alveus amni (12).

Conviene adunque che l'agricoltore non allenti mai le braccia per non essere travolto dall'impeto della corrente, ma si renda degno con l'assiduo lavoro di quella felicità che s'accompagna sempre alla virtù; poichè:

labor omnia vincit
Improbus, et duris urgens in rebus egestas (13).

Ma giunto l'inverno, può finalmente godere il frutto delle sue lunghe fatiche in onorato riposo; allora celebra i giorni festivi, liba a Bacco steso nell'erba attorno a un gran fuoco, si esercita nella ginnastica e nel bersaglio, mentre:

dulces pendent circum oscula nati;
Casta pudicitiam servat domus (14).

Riassumendo, l'agricoltore rappresentatoci da Virgilio nelle Georgiche ha più che evidenti in sè stesso tutti i caratteri del *sapiente* degli stoici: impassibilità alle passioni, disprezzo per gli onori, le ricchezze, le lodi, venerazione per gli dèi, austerità nei costumi, assiduità al lavoro, frugalità, amore pei figli e per la famiglia. Attribuendo all'agricoltore tutte queste qualità, il nostro poeta si è certamente scostato dal vero; ma se ciò può costituire un difetto agli occhi del critico letterario, per noi non è che una prova novella degli intenti educativi che animavano il poeta, e del *tipo ideale* che gli servì di guida nella descrizione.

Il vero sapiente, dice anche Orazio, « è colui che passa davanti ai mucchi d'oro senza volgere gli occhi » (15); colui che, il giorno in cui la fortuna s'invola, « restituisce senza rammarico ciò che essa aveva concesso, e avviluppandosi nella propria virtù, sposa volentieri, senza dote, la povertà onesta » (16).

Ma non è soltanto nella pittura della vita agreste che il nostro poeta ci appalesa il suo entusiasmo e la sua adesione ai princìpi morali dello stoicismo; poichè, come dicemmo, della rigidità stoica sono tutte compenetrate così le Georgiche come l'Eneide. Quindi — lasciando da parte per il momento lo studio dello spirito misogino profuso nei due poemi, che per il carattere speciale di ascetismo che assume troverà posto migliore nel capitolo seguente — esaminiamo gli altri luoghi nei quali Virgilio manifesta princìpi e norme di condotta proprie della scuola stoica.

Il disprezzo del fasto e delle ricchezze, l'elogio della vita povera, semplice, austera è fatto in altri due luoghi dei poemi virgiliani, ed ivi

pure con intenti palesamente educativi. Noi li esamineremo brevemente, perchè essi confermeranno e completeranno quella pittura dell' uomo virtuoso che or ora abbiamo considerata. Di questi due luoghi, l' uno è la lunga descrizione del regno patriarcale di Evandro (17), l'altro la descrizione più breve ma non meno caratteristica, della vita di un vecchio di Corico (18). Enea, atterrito dalle minaccie di guerra che gli venivano dal Lazio, ribellatosi tutto contro di lui, si dirige per aiuto, dietro consiglio del dio Tevere, alla città di Pallantea; e vi approda proprio nel momento in cui il re Evandro, assistito dal *pauper Senatus* e dal figlio, stava divotamente sacrificando agli dèi. Passato il primo naturale sbigottimento, e scambiatesi le prime domande, l' eroe troiano è accolto con tutta la schietta cordialità propria di quegli uomini primitivi, e fatto sedere egli sopra una *villosi pelle leonis*, i suoi compagni in *gramineo sedili*, mentre continuano quei sacrifizi *quae differre nefas*. Terminati i riti divini e venuta la sera, Enea è accompagnato sotto l' *humili tecto* del *pauperis Evandri*, ove gli è apprestato uno strato di foglie con sopra distesavi una pelle di orso della Libia. E nell' additargli quel rustico letto, il vecchio re degli Arcadi, quasi a riassumere i taciti insegnamenti di tutta la giornata, rivolge al capostipite della nazione romana questa severa esortazione:

Aude, hospes, contemnere opes et te quoque dignum
Finge Deo, rebusque veni non asper egenis (19).

Da tutta questa narrazione a me sembra spiri una cert' aura di ingenua semplicità, di primitiva purezza, di felicità ignorata, che ben ci palesano l' intento recondito del poeta. Il quale intento ci è anche rivelato dal fatto che codesta idillica pittura è tutta una invenzione del nostro poeta, poichè, come già osservammo, la tradizione storica rappresentava invece il re degli Arcadi come un uomo violento e un parricida; ed è poi espresso nel modo più evidente nei due versi posti in bocca ad Evandro, che solo la mente di uno stoico poteva concepire: « osa, o ospite, spezzar le dovizie, e fingi te pure degno di un dio; e non vienci schizzinoso tra povere sostanze ».

La descrizione della vita tranquilla del vecchio agricoltore, che coltivava il modesto campicello sulle rive del Galeso nel villaggio di Corico, è anch' essa una manifestazione delle norme di condotta pratica che Virgilio doveva preferire. Con fatica intelligente ed assidua quel povero vecchio avea saputo rendere fertilissimi i pochi ed aridi iugeri di terra che gli erano rimasti; cosicchè era sempre il primo a cogliere le rose di primavera, a spiccar pomi l' autunno, e a radunare il miele dai favi spremuti. Tra queste semplici cure egli traeva la vita più virtuosa e felice, uguagliando nell' animo suo — si noti la frase, che Orazio, divenuto

stoico, ripeterà più tardi (20) — le dovizie dei re, e colmando la propria mensa delle vivande procacciate coll' onesto sudore della fronte:

Regum aequabat opes animis: seràque vertens
Nocte domum dapibus mensas onerabat inemptis (21).

Ed a questa descrizione fa riscontro l' episodio, soavissimo nella sua semplicità, della femminetta « a cui è mestieri campar la vita con la conocchia e coi sottili lavori di Minerva »; la quale, alzatasi nel cuor della notte e ridestato dalle sovrapposte ceneri il fuoco, lavora colle ancelle al chiaro del lume, affine di:

castum servare cubile
Coniugis, et possit parvos educere natos (22);

il quale episodio è notevole così per il significato che racchiude in sè stesso, come per il valore caratteristico che acquista nel suo rapporto coi versi che lo precedono; poichè esso vien subito dopo la descrizione di quel gruppo plastico degli amori di Venere e Vulcano, la cui carnale sensualità abbiamo in altro luogo rilevata (23). Ora, — lo stridente contrasto tra la dea che con mentite carezze ridesta l' amore del marito così spesso ingannato, per indurlo a proteggere uno dei tanti frutti della propria infedeltà, e la casta sposa che interrompe il primo sonno per mantenere onestamente la famigliuola ed educare i figli; questo contrasto tra il primo quadro rivelanteci la lascivia, la corruzione, i vizi della famiglia divina, e il secondo in cui risplendono di simpatica luce tutte le più belle virtù della famiglia umana — ci rappresenta nel modo più caratteristico l' intima contraddizione esistente tra la morale e la religione degli stoici. I quali, per la loro smania di conservare intatte le antiche tradizioni dell' antropomorfismo, mentre imponevano all' uomo la morale più rigida e più severa che mai scuola filosofica antica abbia insegnata, ammettevano e giustificavano negli dèi, col pretesto di un simbolismo fisico, la più palese immoralità e rilassatezza di costumi.

Altre massime di morale che ritraggono tutta l' austerità del Portico, possono riscontrarsi sparse per le opere virgiliane. Così quando Turno insuperbisce e si vanta della uccisione del giovine Pallante, il poeta si affretta ad insegnarci che bisogna conservare moderazione anche nella prosperità, poichè niuno può sapere che cosa ci riserbino i destini:

Nexia mens hominum fati sortisque futurae
Et servare modum rebus sublata secundis (24);

verrà tempo infatti in cui Turno avrà a pentirsi amaramente della sua

stolta vanagloria, quando la spada vendicatrice di Enea gli scenderà inesorabile sul capo:

> Turno tempus erit, magno quum optaverit emptum
> Intactum Pallanta, et quum spolia ista diemque
> Oderit (25).

Così il disprezzo per le ricchezze e l'esortazione a non desiderarle, è espressa magnificamente in quel verso divenuto famoso; « *Quid non mortalia pectora cogis, auri sacra fames?* » (26). E il frequente egoismo dei ricchi — contro il quale insorgeranno i *declamatori* della fine del secolo d'Augusto (27) — è condannato in quel luogo del canto sesto ove si descrive il supplizio che subiscono all'inferno coloro

> qui divitiis soli incubuere repertis
> Nec partem posuere suis: quae maxima turba est (28).

Nel quale inferno sono anche castigati, con pena terribile, coloro cui furono odiosi i fratelli, i figli che maltrattarono il padre e la madre, gli adulteri, i truffatori, i servi infedeli (29). E, da ultimo, non posso passare sotto silenzio una sentenza virgiliana, che, prendendo argomento da un fatto assai umile e volgare, la scabbia delle pecore, si eleva tuttavia ad un ordine più vasto di considerazioni, riflettendo la condotta dell'uomo davanti a quella scabbia dell'anima che è il vizio. Dopo aver insegnato al pastore che il morbo delle pecore, meglio che coi bagni o colle unzioni di zolfo e di morchia, si guarisce collo strappare coraggiosamente la punta dell'ulcera, il nostro poeta aggiunge a modo di conclusione:

> Alitur vitium, vivitque tegendo
> Dum medicas adhibere manus ad vulnere pastor
> Abnegat, et meliora Deos sedet omina poscens (30).

La rude austerità degli stoici in questi versi c'è tutt'intera: col vizio non è permessa transazione o accomodamento alcuno, poichè tra vizio e virtù l'opposizione è assoluta, profonda, irreconciliabile; quindi davanti ad esso l'uomo non ha che un partito da prendere: strapparlo dalla radice. Ed era tanto vivo negli stoici questo falso concetto dell'assoluta disparatezza tra vizio e saggezza, che per essi l'uomo il quale progredisce verso la virtù, anche quando non è separato da questa che da un intervallo infinitamente piccolo, è sempre affondato nel male come il vizioso più indurito. Così — per usare il relativo paragone ciceroniano — un uomo che cade nel mare, annega tanto rimanendo due dita sotto la superficie, che affondandosi ad una profondità di cento miglia; e il cagnolino è tanto cieco al momento di aprire gli occhi, quanto lo era appena nato (31). Bi-

sogna adunque che l' uomo si incammini di buon' ora sulla via lunga e faticosa del bene; poichè è appunto nella prima età, in cui l' indole è più pieghevole e l' animo più facile ad essere domato, che maggiormente profittevole è l' opera della educazione. E questo concetto è espresso da Virgilio nei seguenti versi, che sebbene trattino anch' essi di un argomento piuttosto umile, l' educazione dei vitelli, pure rivelano in modo abbastanza chiaro l' intento didattico del poeta:

Tu quos ad studium atque usum formabis agrestem
Jam vitulos portare, viamque insiste domandi
Dum faciles animi juvenum, dum mobilis aetas (32).

Ma lo stoicismo, col suo principio che non è vero *bene*, quindi degno di essere ricercato, se non ciò che può condurre alla virtù, trovava modo di consigliare, insieme a quelle ammirevoli dottrine che abbiamo fino ad ora esaminato, anche un' altra massima che sembra in opposizione con tutto lo spirito della sua filosofia, e che la morale contemporanea, eminentemente sociale, non può in nessun modo giustificare; vale a dire il suicidio. Tale è appunto il carattere predominante di codesta scuola, che accoglie nel suo seno le massime più opposte, le conseguenze più contrarie: è essa che ispira e sostiene l' eroismo di Trasea e d'Elvidio Prisco, la pazienza di Epitetto, l' umanità di Marc' Aurelio; ed è ancor essa che consiglia il suicidio di Catone e la virtù feroce ed omicida dell'ultimo Bruto. Gli è che secondo i seguaci di Zenone, la vita non è nè un bene nè un male, ma una di quelle cose indifferenti (ἀδιάφορα) nella cui buona scelta consiste in fine la vera sapienza: cosicchè se in certe circostanze la vita è una cosa da ricercarsi, in certe altre è azione diritta (κατόθρωμα), e quindi conforme a natura, l' abbandonarla. Virgilio seguì la filosofia del Portico fino a queste estreme conseguenze?

In tutto il poema di Enea, abbiamo due soli suicidj, ed ambedue di donne: l' una è la moglie di re Latino, Amata, l' altra la regina dei Cartaginesi. Amata si uccide perchè, vedendo l'esercito troiano dar la scalata alle mura della propria città, e credendo ucciso il giovine Turno che essa aveva eccitato alla guerra contro il volere degli oracoli e del marito, è assalita dal rimorso d' esser stata essa la cagione di tanta rovina. Didone si dà la morte perchè disperata di poter più trattenere l' amato troiano, e colpita dai funesti prodigi degli dèi. Ora, se noi consideriamo bene le drammatiche circostanze in cui avvengono questi due suicidj, potremo convincerci che nè l' uno nè l' altro sarebbero stati consigliati o approvati da un seguace di Zenone. Per gli stoici il suicidio doveva essere un atto solenne compiuto freddamente in conformità alla ragione, e dopo un maturo assentimento, non la conseguenza di quell' ecesso nello sviluppo delle tendenze che è la passione, la quale, sconvolgendo la ragione, fa apparire

come un bene ciò che invece è un male o viceversa: nel primo caso il suicidio è un' azione virtuosa, una κατόϑρωμα, nel secondo un' azione cattiva, una νοσήματα (33). Il suicidio di Amata e di Elisa avviene appunto in queste seconde circostanze, e sembra che il poeta abbia avuta la cura di farcelo ben rilevare. Quando Amata si uccide, essa è subitamente impazzita per il grande dolore: « *subito mentem turbata dolore* » (34) la sua anima ragionevole è in preda a quella disordinata contrazione (λουπή), che deriva da un falso giudizio del male (35), e che le fa profferire parole inconcludenti e la spinge ad annodare il laccio infame:

Multaque per moestum demens effata furorem
Purpureos moritura manu discindit amictus,
Et nodum informis leti trabe nectit ab alta (36).

Lo stesso può dirsi del commovente suicidio di Didone: anche essa è spinta al passo estremo da una passione che il nostro poeta, come vedremo nel capitolo seguente, considera malvagia e funesta, l' amore; anche essa è resa forsennata dal rimorso di aver tradito il defunto marito, dalla paura degli oracoli divini, dalla disperazione di non poter più trattenere il duce dei Teucri. Su lei la ragione ha più alcun impero; e non potendo oltre resistere all' incendio che le arde in petto e alle furie che la trasportano, *decrerit mori* (37). Mentre sta pensando ai mezzi per porre in pratica il suo truce disegno, l' amore risorge più fiero; non dorme più, non ha più pace, sente che la ragione le sfugge: « Che cosa dico? e dove sono? quale delirio mi sconvolge la mente? Infelice Didone! ora gli empi destini ti assalgono! » (38). E infine, *subitoque incensa furore* (39), dopo una tremenda imprecazione all' amante fuggitivo, pazza d' amore, di paura, di rimorso,

Sanguineam volvens aciem, maculisque trementes
Interfusa genas, et pallida morte futura,
Interiora domus irrumpit limina, et altos
Conscendit furibunda rogos, ensemque recludit
Dardanium (40).

È dunque fuor di dubbio che con questi due tragici episodi, Virgilio non ha inteso per nulla mostrarci un esempio di suicidio stoico, inteso cioè come azione virtuosa, e tanto meno farci comprendere che egli in certe occasioni l' approvasse: anzi sembra voglia dimostrare come l'atto del togliersi violentemente la vita sia *sempre* l' effetto di un anormale sconvolgimento della mente, di una passione smoderata e irragionevole. Ciò appare non soltanto dai due episodi or ora esaminati, ma anche da tutti gli altri luoghi dell' Eneide in cui sono espressi propositi di suicidio.

La disperazione ne è sempre la causa. Così Enea narra a Didone che mentre stava per fuggire da Troia, rifiutando tenacemente Anchise di seguirlo, egli si gettò disperato tra l'armi per trovarvi la morte:

Rursus in arma feror, mortemque miserrimus opto
Nam quod consilium atque jam fortuna dabatur? (41)

Così la madre di Eurialo, impazzita pe 'l dolore alla notizia della morte del figlio, grida incontro ai nemici: « rivolgete contro di me, o Rutoli, se alcuna pietà è in voi, lanciate contro di me tutti i vostri dardi: uccidete me prima col vostro ferro » (42). Così infine, il re dei Rutoli, angosciato dalla vergogna di essersi fatto trascinare lontano dal campo per gli inganni di Giunone, ondeggia nell' animo suo « se, pazzo per tanto disonore, si debba gettare sulla spada, o debba immergersela crudamente nei fianchi » (43). Ma la prova più bella e decisiva che il nostro poeta non solo non approvava in nessun modo il suicidio, ma lo giudicava anche una azione riprovevole, è il fatto che egli colloca nell' inferno i violenti contro sè stessi:

Proxima deinde tenent moesti loca, qui sibi letum
Insontes peperere manu, lucemque perosi
Projecere animas (44).

Non solo; ma ce li descrive anche come profondamente pentiti del loro atto inconsulto, e pronti, se potessero tornare a riveder le stelle, a soffrire i più duri travagli piuttosto che ricadere nella stessa colpa:

Quam vellent aethere in alto
Nunc et pauperiem et duros perferre labores!

Ma a ciò si oppongono i fati dell' inesorabile Acheronte: essi dovranno rimanere eternamente là, a subire tutt' intero il castigo della colpa commessa:

Fas obstat, tristique palus inamabilis unda
Alligat, et novies Styx interfusa coërcet.

Rimane così assodato in modo definitivo che il grande poeta mantovano, pur seguendo i princìpi dello stoicismo per quanto riguardava i rapporti dell' uomo con sè stesso e coi propri simili, volle staccarsi recisamente da esso in quella tetra dottrina del suicidio, che non poteva non ripugnare all' animo suo mite e gentile.

NOTE

§ 1.

(1) I, 21.
(2) XV, 11.
(3) *De Fin.*, II, 14, in principio.
(4) Seneca, *ad Marciam*, 3.
(5) *Ex Ponto*, IV, XI, 12.
(6) II, VI.
(7) II, 34, 57.
(8) III, 5, 23; IV, I, 59 e 55.
(9) *Epist.* I, 1, 17.
(10) Id., id. 10-11.
(11) I, 2, 32-39.
(12) I, 3, 28.
(13) I, 1, 14-15.
(14) Cfr. Havet, *op. cit.* II, p. 217,
(15) Tra questi è l'Ogereau *(op. cit.* C. 10) al cui lavoro, del resto pregevolissimo, dovremo riferirci continuamente durante questo capitolo.

§ 2.

(1) Ogereau, *op. cit.*, C. III.
(2) *De anim.* 44. « *Stoici enim volunt Deum sic per materiam decucurrisse quomodo mel per favos.* »
(3) *Georg.* III, 60-61.
(4) Ogereau, *op. cit.*, p. 59-63.
(5) Cfr. Romanes, *L'intelligence des animaux* (trad. Perier), Paris, Vol. I, Api e Vespe.
(6) 219-227.
(7) Seneca, *Ep.*, 66, 12; Ib. 31, 11; M. Aur. IV, 14.
(8) Vol. I, p. 578.
(9) Ogereau, C. IV e VII.

(10) *Georg.* III, 494-95.
(11) Id. IV, 86.
(12) Id. 240.
(13) Id. 105.
(14) Id. 83.
(15) Id. 238.
(16) Id. 236–238.
(17) Id. 69 e segg.
(18) *Georg.* I, 415-423.
(19) *En.* VII, 500-502.
(20) *Georg.* IV, 419.
(21) Plat. *Comm. not.*, 26.
(22) *Georg.* I, 415-16.
(23) Cfr. Heyne, I. 314–15.
(24) *Georg.* I, 417-423.
(25) *En* X, 861–866.
(26) Cfr. Arcangeli, *op. cit.*, p. 509.
(27) *Op. cit.*, Vol. III, p. 514.
(28) *En.* XI, 89-90.
(29) *Iliad.* θ, 184 e segg ; e T., 399 e segg.
(30) *Iliad.* XVII.
(31) 724-731.
(32) Diog. L., VII, 136; cfr. anche Plutarco, *Plac. phil.* I, 7.

§ 3.

(1) V. p. 470.
(2) *Fortuna o virtù d'Alessandro*, p. 329.
(3) Sen. *Ben.* III, 28. Anche nei *Ricordi* di Marco Aurelio, il più amabile degli stoici, i sentimenti di umanità e di fratellanza ricorrono frequentissimi, come vedremo più avanti; cfr. l. VII, § 9. V, § 1. XI, § 18, ecc. (trad. Luigi Ornato, Firenze, 1867).
(4) G. B. Vico disse: « *Vero homo est quem graphice Terentianus exprimit Chremes: homo sum* ecc. ». Cfr. G. Canna, *Della umanità di Virgilio*, Torino, 1883.
(5) *En.* I, 460-64.
(6) Id. 627–30.
(7) Id. 539-42.
(8) Id. 574.
(9) *En.* VII, 461.
(10) Cicero, *De Officiis*, II, 5.
(11) Cfr. Havet, *op. cit.*, Vol. II, p. 113 e segg.; e Cicerone, *De Officiis*, II, 8.
(12) Or. III, 89.
(13) Cfr. *Controversiae*, II, IX, p. 117-119; p. 128, 23; VII, XXI, p. 225, 28.
(14) *De Beneficiis*, I, 13; e anche Lucano, X, 20.
(15) *Epistole*, XC, 15; Firenze, 1717.
(16) *Satirae*, III, 77.

(17) Id. V, 189.

(18) Cfr. Nisard, *Etudes de moeurs et de critique sur les poëtes latins de la décadence*, Paris 1888, Vol. I, p. 236 e segg.

(19) *En.* VII, 640; VIII, 29 ecc.

(20) *En.* XI, 474–75.

(21) *En.* VII, 41-45.

(22) *En.* VIII, 537-40.

(23) Id. 555-56.

(24) Id. 592-93.

(25) *En.* IX, 216-218.

(26) Id. 283-302.

(27) *En.* VIII, 574-583.

(28) *En.* VII, 550.

(29) *En.* XI, 633-635.

(30) *En.* II, 612.

(31) *En.* X, 281-283.

(32) *En.* II, 368.

(33) Ibid. 390.

(34) *En.* VII, 635-36; VIII, 8, ecc.

(35) *En.* XI, 215-217.

(36) Ibid. 191-92.

(37) *En.* IX, 474-99.

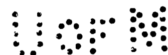
(38) *En.* XI, 148-181.

(39) Ibid. 110-113.

(40) *En.* I, 291-296; è degno di nota il fatto che questi versi si trovano proprio al principio del poema, nel quale poi si narreranno tante battaglie.

§ 4.

(1) Per non dilungarmi troppo in un argomento che non è l'oggetto di questo studio, ho qui dovuto riassumere in poche parole e assai imperfettamente una delle dottrine più complicate e sottili dello stoicismo. L'uomo nasce buono per natura, dicono gli stoici; ma come avviene dunque che la maggior parte degli uomini non sono virtuosi? Perchè, rispondono essi, la società li deprava. Questa risposta non fa che portare indietro il problema; infatti, se la società deprava l'individuo, è apparentemente perchè essa stessa è malvagia, ma in realtà la società non può esser tale che perchè gli individui che la compongono sono essi stessi malvagi. La contraddizione è evidente, e gli stoici cercarono di toglierla invocando un'altra ragione: le tendenze naturali, essi dicono, sono sane e dirette verso il bene, ma la loro intensità non ha, prima dell'esercizio, quella giusta misura e quella perfetta sicurezza che la virtù esige. Il giovine ha ricevuto dalla natura un ardore che lo porta ad affrontare il pericolo, ma la sua inesperienza fa sì che egli non misuri con sicurezza la natura del pericolo che egli affronta, che il suo slancio impetuoso lo trasporti alla collera e alla temerità. All'Ogereau (*op. cit.* p. 111-18) pare che così la questione sia risolta; ma io non sono dello stesso avviso. Poichè, questa debolezza nell'*assentimento*



che precede l'atto, e questo eccesso nello *sviluppo* della tendenza, costituiscono per gli stoici la passione, il cui complesso dà il vizio; quindi si verrebbe a concludere che l'uomo nasce malvagio, contrariamente a quanto gli stoici stessi ammettevano.

(2) *Epistole*, passim.

(3) *Georg.* II, 458-474 e 495 fine.

(4) Secondo gli stoici, l'uomo perfetto è un saggio che s'ignora λεληθὼς σόφος. Seneca però, molto tempo più tardi, comprendendo come assai difficilmente si avrebbe potuto capire che un uomo possa essere felice senza sentire di esserlo, modificò la dottrina primitiva dicendo che non è il saggio stesso che s'ignora, ma solo colui ch'è sul punto di divenir saggio (*Epist.* 75, 9).

(5) *Georg.* I, 121-24.

(6) *Georg.* II, 61-62.

(7) *Georg.* I, 311-320.

(8) Ibid. 320-21.

(9) Ibid. 322-34.

10) *Georg* I, 150-51.

(11) Ibid. 197-98.

(12) Ibid. 198-203.

(13) Ibid. 145-46.

(14) *Georg.* II, 523-524.

(15) Cfr. *Carmina* II, II; III, XXIX; IV, IX,

(16) Id. III, III ecc.

(17) *En.* VIII, 102 e segg.

(18) *Georg.* IV, 125-148.

(19) *En.* VIII, 364-5.

(20) Cfr. *Epist.* I, XVIII, 96; II, II, 141-145, 205 ecc.

(21) *Georg.* IV, 132-33.

(22) *En.* VIII, 407-413.

(23) Cfr. *L'Epicureismo*, p. 79-80.

(24) *En.* X, 501-502.

(25) Ibid. 503-505.

(26) *En* III, 56-57.

(27) Cfr. le *Controversiae* II, IX, p. 117, 17, 119; p. 128, 23; p. 120, 21. Vi si trova, ad esempio, questa sentenza: «I ricchi hanno molti vizi, il più grande dei quali è di non amare»; e più avanti: «O povertà, come tu sei poco compresa!»; «Io non domando delle ricchezze; la prosperità è cosa fragile e peritura; le carezze della fortuna non ci apportano che un abbaglio pieno di pericoli» ecc. ecc.

(28) 610-611.

(29) Ibid. 608 e segg.

(30) *Georg.* III, 454-456-

(31) *De Fin.*, III, 14-40.

(32) *Georg*, III, 163-65.

(33) La teoria stoica del suicidio fu spesso, o in un senso, o nell'altro, malintesa. Ad esempio, m. Iules Faure, nel suo pur pregevole libro su *La morale des Stoïciens*, Paris, 1888 (p. 263) afferma che Seneca biasimava il suicidio, ed a conferma di ciò riporta il seguente brano tolto dalla XXIV *ep.*: «L'uomo generoso e saggio non deve sfuggire alla vita, ma uscirne onoratamente; innanzi tutto bisogna



evitare la voglia appassionata di morire, che altre volte penetrò nello spirito di parecchi ». Questo periodo pare a me confermi nel modo più sicuro che Seneca condivideva, riguardo al suicidio, la dottrina di tutti gli stoici; e ciò appare ancor meglio dalle parole che precedono e seguono, nella stessa lettera, il brano ora citato; vi si dice, ad esempio: « la morte è sì poco da temere, che per lo bene che seguita da lei, l'uomo la dee sciegliere sopra tutte le altre cose, quando la necessità viene » (trad. Palermo, 1817, p. 70.)

(34) *En.* XII, 599.

(35) Cicero, *Tusc.* IV, 6, 11 « *Aegritudo opinio recens mali praesentis in quo demitti contrahique animo rectum esse videatur* ». Le passioni sono quattro, secondo gli stoici: due consistono nell'opinione di un bene o di un male futuro, e spingono l'anima a un movimento disordinato o per accostarsi (desiderio - ἐπιθυμία) o per allontanarsi (timore - φοδος); due nell'opinione di un bene o di un male presente, delle quali una allarga eccessivamente l'anima ragionevole (voluttà - ἡδονή), l'altra la restringe (pena - λουπή).

(36) *En.* XII, 601-603.

(37) *En.* IV, 475.

(38) Ibid. 595-96.

(39) Ibid. 697.

(40) Ibid. 643-47.

(41) *En.* II, 655-6.

(42) *En.* IX, 493-94.

(43) *En.* X, 681-82.

(44) *En.* VI, 434-436 e segg.

IL PLATONISMO

§ 1. Lo stoicismo platonizzante — Cicerone e la filosofia romana — L'eclettismo di Seneca. § 2. Il concetto pessimistico della vita umana — L'ascetismo e lo spiritualismo — Il carattere di Enea — Il disprezzo dell'amore e il significato del libro IV dell'Eneide. § 3. Il misoginismo negli scrittori ascetici e in Virgilio — La preoccupazione dell'oltretomba — Gli dèi infernali e le apparizioni dei morti. § 4. La credenza della vita futura a Roma e lo scopo del libro VI dell'Eneide — Critica delle interpretazioni comuni e di quella del Warburton — Le fonti dell'inferno virgiliano — Il limbo, sua vera origine e significato — Il Tartaro e l'Eliso — L'inferno filosofico e le due porte d'uscita — § 5 Conclusione.

§ 1. Dicemmo nel capitolo precedente che il nostro poeta, per la natura stessa dell'animo suo e per i suoi propositi di riforma morale e religiosa, sentivasi spinto irresistibilmente verso quello spiritualismo mistico, che era allora rappresentato dalla filosofia del Portico. Dicemmo ancora che nel suo passaggio dal mondo greco al mondo romano lo stoicismo aveva subìte profonde modificazioni, dovute in parte alla diversità dell'ambiente, in parte al mutato spirito dei tempi, in parte all'indole stessa dei filosofi che l'avevano primi insegnato in Roma. Cosicchè, durante i suoi cinque secoli di vita attiva e rigogliosa tale dottrina ha attraversato tre diversi periodi nettamente distinti l'uno dall'altro: il primo è rappresentato da Zenone di Cizio, Cleante d'Assos, Crisippo di Soli, Zenone di Tarso, Diogene di Seleucia e Antipatro di Tarso, ed ha il suo centro esclusivo in Atene; il secondo da Panezio di Rodi e Posidonio d'Apanea, che ebbero ambidue lunghe e frequenti relazioni con la società romana; il terzo da Seneca, Cornuto, Musonio Rufo, Epitteto, Marco Aurelio, ed ha la sua sede principale in Roma. Di questo terzo periodo, che si designa più propriamente col nome di stoicismo platonizzante, Virgilio può essere considerato come l'antesignano e il precursore.

Qual'è adunque il carattere che distingue dalle precedenti l'ultima fase dello stoicismo? Ce lo dice chiaramente il nome stesso col quale

suol essere designato: una maggiore immistione di quegli elementi platonici che avevano già cominciato ad infiltrarvisi per opera di Panezio e di Posidonio, e che si trovano tutti, più o meno sviluppati, nelle opere del massimo fra gli oratori latini. Poichè la storia della filosofia romana - chi ben la osservi - presenta questo particolarissimo carattere: che cioè, tolto il breve periodo in cui le dottrine di Epicuro sembrano prevalere, essa segue fedelmente nel suo svolgersi il primo impulso datole da un uomo solo, Cicerone; le cui opere formano, a così dire, il perno su cui s' aggira tutta la filosofia posteriore, da Sestio a Marco Aurelio, da Fabiano ad Apuleio. Ciò è dovuto, secondo me, non soltanto al fatto che Cicerone fu il primo a scrivere dei veri e propri trattati di filosofia, creando un linguaggio filosofico che non esisteva, ma anche all' essersi la filosofia romana ristretta sempre più nel campo della morale pratica. Ora, se nelle questioni teoriche le divergenze tra le diverse scuole erano grandi, nelle applicazioni morali il loro accordo era quasi completo; perchè, come sempre avviene, mentre nelle prime poteva sbizzarirsi liberamente il genio speculativo dei filosofi, nelle seconde esso doveva di necessità conformarsi alle norme generali imposte dal sentimento popolare. Il quale sentimento andava appunto orientandosi sempre più verso quello spiritualismo dualistico che preparava la vittoria definitiva del cristianesimo, e che Cicerone aveva attinto dalle opere del sommo filosofo greco.

Non è, per fermo, difficile impresa il separare dall' organismo - poco solido invero! - della filosofia ciceroniana, quei germi platonici che poi dovevano prendere tanto sviluppo nel primo e secondo secolo dell' èra volgare. Secondo Cicerone, dio ha composto l' uomo di due princìpi assolutamente opposti l' uno all' altro: e cioè di un corpo caduco e di una anima incorruttibile ed eterna; « se l' anima - egli dice - è il cuore o il sangue o il cervello, postochè così è corpo, perirà col rimanente del corpo; se è fuoco, si estinguerà; se è armonia si dissolverà.... Nulla è nell' anima di misto e di concreto,... e neanche di umido, di aereo, di igneo: come non v' è nulla, nella natura di queste cose, che abbia potenza di memoria, d' intelletto, di pensiero, o che ritenga il passato, prevegga il futuro, e possa abbracciare il presente; le quali sono facoltà divine. Nè si troverà mai donde possano derivare le anime se non da dio. Per la qual cosa, checchè sia ciò che sente, che sa, che vuole, che vive, è celeste e divino, e deve di necessità essere eterno. E dio stesso, quale da noi s' intende, non può concepirsi in altro modo, se non come una mente libera sciolta, segregata da ogni concretezza mortale, tutto senziente e movente, e dotata di moto sempiterno » (1). Il corpo rappresenta dunque il principio del male, il carcere tenebroso nel quale l' anima - principio del bene - è imprigionata; quindi l' uomo deve studiarsi di tenere separata il più possibile l' anima dal corpo, e considerare la morte

non come una sorte temibile, non come la fine della vita, ma come una liberazione, come il cominciamento della vera esistenza. « Separare il corpo dall' anima non è altro che imparare a morire. Per cui, credi a me, pensiamo il più che si può a dividerci dai corpi; vale a dire, avvezziamoci a morire. Questo, anche durante la vita terrena, sarà qualche cosa di simile alla vita celeste; e quando, sciolti da questi lacci, saremo trasportati colà, verrà meno ritardato il corso agli animi. Poichè quelli che si lasciarono sempre soggiogare dai lacci del corpo, anche quando si trovan disciolti vi giungono più tardi; come avviene di coloro che stettero molti anni in catene. E quando poi giungeremo colà, allora sì che finalmente vivremo. Poichè questa vita è pur troppo una morte; ed io avrei, se volessi, di che lagnarmene » (2). Ma quale sarà la condizione di queste anime dopo il loro distacco dal corpo? Conserverà ciascuna la propria individualità distinta, o torneranno a confondersi con l' anima universale? Imprenderanno anch' esse il loro viaggio attraverso i regni mitologici di Acheronte, o voleranno nella sfera del fuoco purissimo per attendervi l'ecpirosi?

Su questo punto anche Cicerone come tutti gli antichi, da Socrate a Epitteto, si mostra incerto e dubbioso. Tuttavia, se la saggezza aristocratica degli stoici sembra attrarlo qualche volta, raffigurandogli una specie di senato ultramondano ove soltanto le anime elette dei sapienti possono trovar luogo, assai più spesso egli sembra prestar orecchio a quei racconti favolosi, che il grande filosofo greco aveva primo raccolti dalle labbra del popolo e ridotti a dogma nel Fedone. Nell' ultima parte del *De Senectute*, egli mostra di non credere che l' immortalità sia privilegio di pochi eletti, come pretendeva Crisippo, ma destino di tutti gli uomini: « perchè il saggio muore con tanta serenità, e gli altri con tanto terrore? Perchè colui che vede più distintamente e più lontano, conosce di andare ad una vita migliore, mentre l' altro ha la vista troppo corta e nulla scorge al di là... Io ho messo il corpo di mio figlio sul rogo funebre; egli avrebbe dovuto riporvi me; ma il suo spirito non m' ha abbandonato, s' è soltanto ritirato in un soggiorno nel quale sapeva che io l' avrei raggiunto. È sembrato che io sopportassi la mia sventura con fermezza; invece soffersi molto, ma mi consolai pensando che la separazione non sarebbe stata lunga tra noi due » (3). Queste parole, nelle quali parrebbe d' intendere gli insegnamenti di un Padre della Chiesa, non sono le sole che accennino alle dottrine platoniche della seconda vita. Nel *Sogno di Scipione*, ad esempio, troviamo espressa in questo modo la dottrina della purificazione delle anime: « l' anima si involerà tanto più presto verso la dimora ond' era discesa, quanto più essa si sarà elevata al di sopra del corpo nella vita terrena, e quanto più se ne sarà staccata contemplando le cose celesti. Ma le anime che si sono date ai piaceri del corpo facendosene schiave, e che, trasportate

dalle passioni, ministre della voluttà, violarono le leggi degli dèi e degli uomini, quando siano sfuggite dal corpo errano miserabilmente intorno alla terra, e non ritornano al cielo che dopo lunghe espiazioni » (4).

Potremmo continuare ancora nelle citazioni, ma sarebbe affatto inutile, perchè nei brani che siam venuti riportando è più che evidente l'impronta di quel dualismo platonico, che vedremo poi dispiegarsi con tanto vigore nelle opere degli stoici dell' ultimo periodo. Certo che in Cicerone, natura scettica e positiva se altra mai, codeste corse nei campi nebulosi dello spiritualismo voglion essere giudicate in un modo tutto particolare. Esse non sono che affermazioni teoriche, tesi brillanti che l' autore sembra aver scelto per esercizio di eloquenza; mentre invece sulle labbra di Seneca, di Epitteto, di Marco Aurelio acquistano una vivacità, un calore di convinzione, che ci rivelano come non siano più semplici esercitazioni rettoriche, ma debbano aver avuto non poca efficacia nella pratica della vita. Ed è questa forse la ragione per cui essi possono sembrare agli occhi dei più veri e propri innovatori, piuttosto che continuatori di un indirizzo già esistente nella filosofia romana.

Questo strettissimo legame che unisce i filosofi romani come tanti anelli di una medesima catena, ci era necessario rilevarlo per poter meglio comprendere quale posto occupi in essa il Mantovano, e quale fosse, a così dire, il clima filosofico che lo circondava. Vissuto quando era ancor viva nella più eletta società romana l'ammirazione per i libri del *nobilis Panaeti,* come Orazio stesso lo chiama (5), e per le dotte e brillanti dissertazioni dell' oratore arpinate, morto poco prima che vedesse la luce uno dei più attivi, dei più popolari, dei più geniali tra i filosofi romani, Lucio Anneo Seneca, il nostro poeta si ricollega per un lato allo stoicismo eclettico del secondo periodo, e per l'altro preannunzia il sorgere di quell' indirizzo spiritualistico i cui germi s' andavano già maturando nell' animo delle popolazioni. Non è a credere però che Virgilio si conformi in tutto e per tutto agli impulsi che gli venivano dall' ambiente. La sua fibra delicatissima d' artista, l' ingenua e sincera religiosità che domina in ogni suo pensiero, la solitudine stessa in cui trascorse gran parte della sua vita, dovevano scostarlo tal poco dall' indirizzo filosofico dei suoi contemporanei e successori. Per prepararci a cogliere questo lato originale del pensiero di Virgilio, vediamo quale fosse il carattere predominante dei due sistemi filosofici, che da Cicerone a Marco Aurelio tendono a stringersi sempre più in intimo accordo.

Per quanto i Romani fossero portati di lor natura all'eclettismo, per quanto sul terreno delle applicazioni morali divenisse più agevole un accordo tra le diverse tendenze del pensiero, pure il combinare tra loro due sistemi originariamente così opposti come lo stoicismo e il platonismo, era tale impresa che nemmeno un filosofo romano poteva accingervisi senza correre il pericolo di inceppare ad ogni piè sospinto nelle

più stridenti contraddizioni. Poichè - chi ben guardi - la scuola del Portico è nel suo fondo una delle più rigidamente materialistiche e razionalistiche che la storia della filosofia ricordi: dio, la ragione, l'anima umana, l'anima del mondo, le qualità delle cose, le passioni, il vizio, la sapienza, il sommo bene, tutto insomma ciò che esiste ed agisce è materia. « *Et quod fit et quod facit corpus est* » dice Seneca (6); ed a tal grado di ridicola esagerazione era giunto il materialismo degli stoici, che sostenevano persino essere gli anni, i mesi, i giorni tante entità materiali. Se adunque nulla esiste fuori della materia, se tutto avviene per una semplice trasformazione di essa, se la divinità stessa è materiale e compenetrata nel mondo, ne viene di conseguenza che la vita terrena è sola e vera vita, che non esiste un « al di là » dove la virtù ed il vizio abbiano una sanzione divina, e che l'uomo può giungere per propria volontà a rendersi uguale a dio. Tali infatti sono le norme ed i princìpi fondamentali dello stoicismo; e con essi la natura era ristaurata nella multiforme unità delle sue leggi immanenti ed eterne, era tolto ogni antagonismo che smezzasse il mondo fra i sensi e le idee, fra la materia e lo spirito, fra l'esperienza e la trascendenza.

Questa falsa dualità della vita era invece propria e caratteristica della filosofia platonica, che Gaetano Trezza ha magistralmente sintetizzato in queste poche parole: « Platone spostò il mito dalla fantasia nella ragione; le idee fattrici, universali, eterne, costituivano la realtà verace; la vita era reminiscenza d'uno stato uranico anteriore agli organi del corpo, una perenne ascensione verso le idee; l'uomo dee slegarsi dai sensi come da catena dolorosa, per tornare alla piena libertà delle idee. Il corpo è una tomba, il mondo prigione delle anime piovute, per desiderio improvvido di peccato, a macularsi quaggiù, abbandonando le convivenze serene della Psiche cosmica; il termine della vita è fuor della vita, il presente un lungo gemito di sepolti che tentano di spezzare le custodie del tempo e sottrarsi all'ignominia dei sensi » (7).

Fra lo stoicismo e il platonismo l'opposizione era dunque assoluta, e un accordo non sarebbe stato possibile, se non qualora l'una o l'altra delle due scuole avesse volontariamente sacrificato alle esigenze della logica la massima parte delle proprie dottrine. Questo non avvenne. I filosofi romani, troppo intenti per un lato nel conformare alle mutevoli circostanze i loro precetti di morale pratica, e poco esperti dall'altro nelle sottigliezze della dialettica, non sembrano accorgersi nemmeno della disparatezza dei due sistemi, e si servono indifferentemente ora dell'uno ora dell'altro, riuscendo così al più babelico dei sincretismi. Nessuno degli stoici del terzo periodo ne va esente; nemmeno l'anima delicata e pensierosa di Marco Aurelio (8). Ma quello che più d'ogni altro incespica nelle contraddizioni, quello in cui il dire e disdire sembra diventato, quasi

direi, un male organico è appunto l'iniziatore di codesto nuovo indirizzo dello stoicismo, Lucio Anneo Seneca.

Questa continua contraddizione ci si appalesa persino nelle cose più insignificanti. Seneca disprezza quei filosofi della cattedra (*cathedrarii philosophi* (9)), i quali nella vita pratica smentiscono le belle massime che insegnano agli altri con tanta eloquenza; ma poi, dal canto suo, non si comporta diversamente. Egli possedeva trecento milioni di sesterzi (sessanta milioni di lire), che pare avesse ammucchiato coll' usura e coi denari dei proscritti, e dei quali sapeva valersi assai bene, circondandosi di tutti gli agi della vita, arredando le proprie ville *cultius quam naturalis usus desiderat,* e invitando gli amici a sontuosi banchetti, nei quali si beveva del vino più vecchio di lui (10); contuttociò egli non si fa scrupolo di predicare continuamente l'amore alla vita povera ed austera, lo sprezzo per le ricchezze, le voluttà, gli onori, e di rimproverare i ricchi per la loro ambizione e ghiottoneria (11). La dottrina stoica dell' uguaglianza di tutti gli uomini, doveva spingerlo a cercare seguaci in ogni classe di persone; invece, per quanto egli proclami che non v' ha distinzione fra schiavi liberi e cavalieri, e che la virtù si trova più facilmente nella capanna del povero, e che tutti possono aspirare alla sapienza (12), ha cura di sciegliere i suoi discepoli fra i giovani della più ricca nobiltà, fra i letterati e i cittadini più potenti (13). Coi quali poi sa essere di una larghezza, di una indulgenza davvero meravigliosa, trovando modo di giustificare non pure le ricchezze, il lusso, l'ambizione, ma persino l'ubriachezza (14). E se qualcuno gli rinfaccia di essere incoerente, allora risponde con invidiabile disinvoltura: « *hoc, malignissima capita et optimo cuique inimicissima, Platoni obiectum est, obiectum Epicuro, obiectum Zenoni*; *omnes enim isti dicebant non quemadmodum ipsi viverent, sed quemadmodum esset ipsis vivendum. De virtute, non de me loquor, et cum vitiis convicium facio, in primis meis facio: cum potuero, vivam quomodo oportet* (15). È proprio il ragionameto di padre Zappata!

Del resto, se tutto ciò può rivelarci la natura intima dell' uomo, non ci scuopre ancora quello stridente contrasto di principi filosofici di cui più sopra parlavamo. Per ricercarlo dobbiam portarci sul terreno stesso della discordia, al cospetto di quei problemi che stoici e platonici consideravano e risolvevano in modo affatto opposto. E qui sembra proprio che nell' animo di Seneca esistano due distinte personalità, continuamente in lotta tra di loro (16). Alcune volte è il materialismo degli stoici che prevale nell' animo suo; ed egli ne espone i princìpi con una rigidezza e una precisione di formule, che non possono lasciare alcun dubbio intorno al suo pensiero: « *totum hoc, quo continemur, et unum est et deus: et socii sumus eius et membra* » (17); « *omne hoc quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt, unum est: membra sumus corporis*

magni » (18). Nè egli s'arresta davanti alle estreme conseguenze di tale dottrina: siccome tutto ciò che esiste è materia, così per lui sono materiali anche il tempo, la virtù, la benevolenza, l'amore, l'ira, l'invidia, la malvagità (19). Perfino il bene è un corpo, e lo dimostra con questo ragionamento: « *placet nostris, quod bonum est, corpus esse, quia quod bonum est, facit, quidquid facit, corpus est; quod bonum est, prodest, faciat autem aliquid oportet, ut prosit; si facit, corpus est* » (20). Altre volte, per contro, è lo spiritualismo dualistico del filosofo ateniese che s'impadronisce del suo pensiero; allora divide la filosofia naturale in due parti, una che tratta delle cose materiali, l'altra delle spirituali (21), e con lo stesso calore di convinzione con cui altrove aveva dimostrato che il tempo, la sapienza, le virtù, i vizi sono entità corporee, ora invece si sforza di provare che non possono essere se non incorporee (22). Anche riguardo alla natura della divinità, in cui erano tanto discordi la teologia stoica e quella platonica, il nostro filosofo dà prova del suo sincretismo. Talora, seguendo rigorosamente il panteismo di Zenone e di Cleante, identifica la divinità col mondo, colla natura, colla ragione, col destino e colla provvidenza; « *quid est deus? Quod vides totum e quod non vides totum* » (23); « *quid est deus? Divina ratio; mens universi; animus ac spiritus mundi* » (24). Questa divinità, non essendo che una pura astrazione, è impersonale e indefinita; quindi l'uomo non deve nè temerla, nè amarla, nè rivolgerle preghiere, nè offrirle sacrifizi (25). Ma quando il freddo razionalismo de' suoi maestri non può più servirgli per consolare gli afflitti o dar ammaestramenti agli amici, allora abbandona il *dio rotondo* della scuola per appigliarsi al dio personale di Platone; e questo dio egli descrive come padre e creatore, che vede ogni nostro atto, che assiste ad ogni nostra impresa, che nell'infinita sua bontà ascolta ed esaudisce le preghiere degli uomini (26). Del resto, a lui sembra importar poco che questa divinità sia personale o impersonale, ragione cosmica o destino comune; Seneca è a tal riguardo un indifferente, e lo mostra presentando tutte le diverse ipotesi, senza sapersi decidere per alcuna: « *id actum est, mihi crede, ab illo quisquis formator universi fuit, sive ille deus et potens omnium, sive incorporalis ratio ingentium operum artifex, sive divinus spiritus per omnia maxima aequali intentione diffusus, sive fatum et immutabilis causarum inter se cohaerentium series* » (27).

Ma dove l'incoerenza di Seneca e dei suoi seguaci raggiunge l'estremo limite dell'assurdo, è nella questione della vita futura. Ed infatti su questo punto i principi fondamentali delle due scuole conducevano a conchiusioni affatto opposte e irreconciliabili. Poichè se l'anima è materiale, come sostenevano i primi stoici, essa dovrà pure assogettarsi alle condizioni della materia e perire insieme col corpo; se invece è spirituale, come insegnava Platone, essa sarà incorruttibile ed eterna. Ora,

gli stoici romani ammettono bensì che l'anima rappresenti un qualche cosa di diverso dal corpo, anzi di opposto al corpo, ma quando si tratta di decidere se essa è mortale o immortale e di determinare quali siano le condizioni della seconda vita, si mostrano indecisi, irresoluti, e ora ammettono l'immortalità ora la negano, ora sembrano accettare i dogmi incerti di Crisippo, ora i favolosi racconti di Platone.

In questo punto Virgilio, pur cadendo nel resto in alcuna di quelle contraddizioni che fino ad ora abbiamo rilevato in Seneca, si mostra assai più coerente dei suoi successori, e si stacca anche dai filosofi che l'avevano preceduto. Avendo accettato il principio platonico della spiritualità dell'anima, egli accetta anche la dottrina dell'immortalità e le leggende mitologiche sull'oltretomba; a descrivere la quale ha consacrato uno dei canti e più belli e più drammatici del suo divino poema. Noi faremo oggetto di lungo esame questa parte tanto interessante del pensiero di Virgilio, che i commentatori hanno intorbidato con ogni sorta di ipotesi assurde. Prima però dobbiamo vedere con quali caratteri ed in qual misura il pensiero platonico si sia trasfuso in Virgilio, e per che modo il nostro poeta si ricolleghi agli stoici platonizzanti dell'ultimo periodo.

---

§ 2. Come abbiamo veduto, la filosofia di Platone spostando l'interesse umano dal di quà al di là della tomba, induceva a considerare il mondo e l'esistenza come un qualche cosa di provvisorio e di sfuggevole, come un breve e doloroso intervallo che corre dalla nascita alla morte, e preludia alla vera vita, la vita eterna. « Tutto questo tempo - dice Socrate - che trascorre dall'infanzia alla vecchiezza, non è ben piccolo in confronto del tempo tutto intiero?.... E non credi tu che tutto ciò che è immortale debba preoccuparsi non di questa corta misura di tempo. ma di tutta la durata? » (1).

Questo senso della provvisorietà, se mi si permette il vocabolo, della vita umana, era affatto estraneo non soltanto al vero spirito pagano, tutto inteso agli interessi immediati e materiali della vita terrena, ma anche allo stoicismo primitivo, il quale insegnava che la sola esistenza è quella che si conduce in questo mondo, e che la vera virtù consiste nel rendersi utili il più possibile alla società. Tuttavia, la dottrina cosmologica degli stoici lasciava scoperto il fianco agli assalti del misticismo più di quello che non sembri a tutto prima: chè se codesto trasformarsi incessante ed eterno della materia nel seno del vuoto infinito, poteva essere considerato con occhio sereno ai tempi di Zenone, di Cleante e di Crisippo, doveva assumere necessariamente un carattere pessimistico

ai tempi di Seneca e di Marco Aurelio, quando la nequizia dei tempi e l' approssimarsi del cristianesimo staccavano sempre più gli animi dalle miserie terrene per rivolgerli alle gioie del Cielo. Apriamo un momento il libro dei *Ricordi,* e ne troveremo innumerevoli esempi: «il tempo della vita è un attimo; la sostanza è cosa che scorre; il senso è torbido; la costituzione di tutto il corpo, corrutibile; lo spirito, un soffio che s' aggira; il fato non prevedibile. E, a dir breve, il corpo è un fiume; lo spirito, sogno e fumo; la vita lotta ed esiglio; la rinomanza, oblio».... «Pensa spesso alla celerità del corso e della scomparsa di tutte le cose che sono e che nascono. La sostanza è come un fiume che scorre senza posa. Le forze si trasformano continuamente, e le cause si avvicendano in mille modi. Quasi si può dire che nulla stia fermo, e l' infinito del passato e del futuro è un abisso in cui tutto scompare. Stolto, dunque, colui che in questa condizione si gonfia, si travaglia e si lamenta, dimenticando come sia piccolo il tempo in cui deve soffrire»..... «Le cose del mondo girano continuamente, e su e giù, di eternità in eternità.... Già la terra ci cuoprirà tutti; e poi anche la terra si trasformerà; e poi anche quello in cui si sarà così trasformata si trasformerà all' infinito. Ma chi pensi all' incalzante ondeggiamento di queste trasformazioni e mutazioni e alla loro rapidità, disprezzerà davvero ogni cosa mortale» (2).

Il sentimento di amarezza sconsolata che traspare da queste riflessioni di Marco Aurelio, la soave Musa virgiliana l' aveva già espresso due secoli prima e con non minore intensità. Alcune volte sono semplici e fugaci accenni, che sembrano nubi passeggiere nell' animo sereno del poeta: «o Rebo, siam vissuti lungamente, se può dirsi che alcuna cosa duri lungamente tra i mortali!»; «Tutte le cose per volere dei destini cadono in peggio, e cadute ritornano indietro» (4), ecc. Ma più spesso sono vere e proprie esclamazioni di scoraggiamento, che ci rivelano in qual conto Virgilio tenesse la vita umana e le cose terrene:

Insere, Daphni, piros; carpent tua poma nepotes.
Omnia fert aetas, animum quoque: saepe ego longos
Cantando puerum memini me condere soles.
Iam fugit ipsa: lupi Moerim videre priores (5).

Tutto adunque si porta l' età, persino la memoria, persino la voce; e mentre noi ci aggiriamo in questo mondo di parvenze, fugge irrepabile il tempo:

Sed fugit interea, fugit irreparabile tempus
Singula dum capti circumvectamur amore (6);

e a questi versi sembrano far eco le parole di Seneca, che in modo non diverso concepiva la vita umana: «*labunt humana ac fluunt, neque ulla pars vitae nostrae tam obnoxia aut tenera est, quam quae maxime placet*» (1). Fugge adunque il tempo, e nel fuggire si trasporta

seco ogni giorno un brandello delle nostre illusioni, e ci avvicina sempre più agli acciacchi della triste vecchiezza e alla morte inesorabile:

Optima quaeque dies miseris mortalibus aevi
Prima fugit: subeunt morbi, tristisque senectus
Et labor et durae rapit inclementia mortis (8).

Seneca, che fra tutti i poeti romani mostra una specialissima predilezione per Virgilio, al quale sentivasi maggiormente vicino per idee, aspirazioni e sentimenti, riporta nel suo trattato sulla brevità della vita questi versi del Mantovano, e li commenta poco più avanti così « *Praesens tempus brevissimus est, adeo quidem, ut quibusdam nullum videatur; in cursu enim semper est, fluit et praecipitatur; ante desinit esse quam venit, nec magis moram patitur quam mundus aut sidera, quorum inrequieta semper agitatio numquam in eodem vestigio manet* » (9). Ma tale, ad ogni modo, è il volere di dio, che determina a ciascuno dei mortali le durata del soggiorno in questo carcere terreno, e fissa il giorno della morte. Così infatti dice Giove al figlio Alcide:

Stat sua quique dies: breve et irreparabile tempus
Omnibus est vitae: sed famam extendere factis,
Hoc virtutis opus. Troiae sub moenibus altis
Tot nati cecidere deum; quin occidit una
Sarpedon, mea progenies. Etiam sua Turnum
Fata vocant, metasque dati pervenit ad aevi (10).

Non altrimenti Socrate, nel proemio del *Fedone*, spiega ai suoi discepoli che l'uomo è lo schiavo degli dèi, e che egli deve quindi rimanere come a guardia in questo mondo, per tutto il tempo che gli immortali hanno stabilito di lasciarvelo.

La vita corporea, la vita dei sensi non è adunque la vera vita, ma piuttosto un doloroso periodo di espiazione e di castigo, in cui la scintilla di essenza divina, che costituisce l'anima dell'uomo, si trova per così dire oppressa, contaminata dall'involucro corporeo che la imprigiona. Stretta in questo carcere, l'anima nostra non può giungere al possesso di quelle realtà assolute che sono le idee divine, le quali, possedute in una vita beata anteriore, le sono rimaste impresse soltanto come un vago e lontano ricordo. Essa quindi deve accontentarsi di conoscere quelle apparenze o fenomeni che offre la sensazione: fra queste ombre, proiettate nel fondo della caverna terrestre dal sole che illumina le realtà invisibili, trascorre la vita umana, lusingata di conoscere il vero, e agitata dalle passioni che le derivano dal contatto col corpo:

Igneus est olli vigor et coelestis origo
Seminibus, quantum non noxia corpora tardant,
Terrenique hebetant artus moribundaque membra.
Hic metuunt cupiuntque; dolent gaudentque: neque auras
Despiciunt clausae tenebris et carcere coeco (11).

Lo spiritualismo ascetico di Platone c'è tutto i questi versi, e l'antagonismo esistente fra l'anima e il corpo, tra lo spirito e la materia è espresso nel modo più chiaro. Anche per Platone il corpo è un *cieco carcere* (12), che impedisce all'anima di conoscere la verità: « sino a che noi abbiamo il corpo e l'anima nostra è commista con siffatto malanno (τοιδυτου κακοῦ), non c'è verso che si venga mai in adeguato possesso di quello che desideriamo, ch'è, affermiamo, il vero;..... perchè ciascun piacere e dolore, come fornito d'un chiodo, la inchioda al corpo e la conficca e la fa corporea, inducendola a credere che quelle cose siano vere che il corpo dice tali » (13). Nè questo disprezzo per tutto ciò che è senso e materia, è meno evidente in Seneca, in Epitteto, in Marco Aurelio, e, in generale, negli ultimi stoici; i quali usano spesso, riferendosi al corpo, le medesime espressioni - cieco carcere, tenebra, membra corruttibili - qui adoperate da Virgilio. Si considerino, ad esempio, queste parole che Seneca rivolge alla sconsolata madre di Metilio: « *haec quae vides ossa circum nobis, nervos et obductam cutem vultumque et ministras manus et cetera quibus involuti sumus, vincula animorum tenebraeque sunt; obruitur his animus, effocatur, inficitur, arcetur a veris et suis in falsa coniectus; omne illi cum hac carne grave certamen est, ne abstrahatur et sidat; nititur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet e confusis crassisque pura ac liquida visentem* » (14).

Data adunque questa netta separazione tra il principio spirituale, divino, immutabile, e il principio materiale, umano, caduco, dissolubile, la morte non può essere se non ciò che la definisce Socrate, vale a dire « la liberazione dell'anima dal corpo, e l'esser morto.... il farsi da parte il corpo di per sè liberato dall'anima, e lo stare a parte l'anima, liberata dal corpo, di per sè » (15). Infatti, anche per Virgilio la morte è separazione dell'anima dal corpo; e con ciò egli si contrappone risolutamente ad una delle credenze più diffuse e più tenaci fra il popolo romano, il cui persistere - anche dopo il diffondersi della filosofia - ci è rivelato dalle cerimonie dei funerali: e cioè la credenza che nelle tombe sopravvivesse insieme coll'anima anche il corpo. Quando Didone vede Enea fuggente sulle navi, così impreca:

Sequar atris ignibus absens;
Et, quum frigida mors anima seduxerit artus,
Omnibus umbra locis adero (16).

Quando la sorella di Giove, addolorata dalla lunga e straziante agonia della infelice regina di Cartagine, vuol liberarla da quelle pene, spedisce Iride,

> Quae luctantem animam nexosque resolveret artus (17).

Quando l'invidioso Drance insulta il re dei Rutoli, questi gli risponde così:

> Nunquam animam talem dextra hac - absiste moveri -
> Amittes; habitet tecum, et sit pectore in isto (18).

E qui mi fermo con gli esempi, perchè sarebbe affatto inutile continuare nella dimostrazione di una cosa che traspira evidentissima da tutti i poemi virgiliani. Cerchiamo piuttosto di vedere quali conseguenze trasse seco questo dualismo assoluto tra l'anima e il corpo. Siccome l'anima è considerata come un principio essenzialmente buono, perchè di origine divina, e il corpo come principio cattivo, perchè di origine umana, è naturale che la vita terrestre, la quale risulta dal connubio dell'una coll'altro debba essere considerato come un male, e infelicissimo il giorno della nascita e felice quello della morte. « *Nihil est tam fallax* - dice Seneca - *quam vita humana, nihil tam insidiosum: non mehercules quisquam illam accepisset, nisi daretur inscientibus: itaque si felicissimum est non nasci, proximum puto brevi aetate defunctos cito in integrum restitui* » (19). Tale disprezzo per la vita ci è manifestato in modo evidente da quella domanda che Enea rivolge ad Anchise nell'inferno, vedendo la schiera delle anime che salgono al Cielo, e quelle delle anime che tornano ad informare i corpi:

> O pater, anne aliquas ad coelum hinc ire putandum est
> Sublimes animas, iterumque in tarda reverti
> Corpora? quae lucis miserae tam dira cupido? (20)

Quindi non solo si rende necessaria una lunga purgazione dell'anima dopo la morte del corpo - il che vedremo in seguito - ma bisogna anche che l'uomo procuri in questa vita terrena di isolare più che gli sia possibile l'anima sua dal contatto del corpo, ove, per usare il paragone platonico, è imprigionata come l'ostrica nella conchiglia; di vivere una vita spirituale, rimota dalla sensibilità e dalle passioni, di ascendere in somma quella lunga scala il cui primo gradino tocca la terra, e l'ultimo il regno di dio.

Gaetano Negri, che con ingegno e dottrina non comuni ha studiato le origini della religione cristiana, afferma che, prima della venuta del

cristianesimo, tutti questi insegnamenti spiritualistici ed ascetici non erano che puro giuoco speculativo di menti squisite, esercizi dialettici senza azione sulla pratica della vita (21). A me non sembra. Poichè, innanzi tutto, è *a priori* inammissibile che un qualsiasi rinnovamento morale, politico, filosofico, letterario, economico, religioso possa attuarsi in modo subitaneo e repentino, senza che i germi di un tale rinnovamento non esistessero già nell' « indistinto » della coscienza universale; e non semplicemente allo stato di pura speculazione teorica, il che non è nemmeno pensabile, ma di vero e proprio sentimento comune. Avviene così di ogni formazione naturale, sia dell'ordine fisico che dell'ordine ideale; e così dovrà necessariamente essere avvenuto anche della religione cristiana, che è una formazione naturale come ogni altra. Certo che il *rivelarsi* di tali nuove condizioni si può effettuare, oltre che per lenta e quasi sotterranea evoluzione, anche per improvvisa rivoluzione, allo stesso modo con cui l'elettricità contenuta nelle nubi si può annunziare con un lungo e sordo brontolio o con lo scoppio subitaneo del fulmine; ma questo non toglie che nell'atmosfera della coscienza collettiva, per proseguire nel paragone, tale stato di elettricità non abbia dovuto esistere da un certo periodo di tempo.

Ciò è tanto vero - ed è questa la seconda ragione - che i germi dello spiritualismo e dell'ascetismo noi li troviamo già abbastanza sviluppati nell' animo di Virgilio, come può apparire da quanto siamo venuti fino ad ora considerando, e come apparirà ancor meglio dallo studio che ora imprenderemo di alcuni caratteri particolari dei poemi virgiliani, che furono fin qui affatto trascurati: vale a dire la recisa avversione che il nostro poeta manifesta verso l'amore sensuale e la donna - considerata non quale sposa o quale madre, ma quale amante - e il modo ond'egli ha dipinto il protagonista del suo maggior poema. Il vedere in queste testimonianze del misticismo virgiliano dei semplici esercizi teoretici sarebbe, a mio credere, assurdo; esse, per contro, voglion essere considerate come manifestazioni fedeli dell' animo del poeta, il quale, nella sua squisita sensibilità, ripercuote in sè stesso ciò che vi ha di più intimo e di più profondo nell' animo dei contemporanei. Poichè ben diversa, a questo riguardo, è la posizione del poeta e quella del filosofo. Mentre il primo, seguendo le logiche deduzioni del ragionamento astratto, può talora scostarsi da quel complesso di idee, di aspirazioni e di bisogni spirituali che costituiscono il clima psicologico del tempo, il secondo invece, la cui opera è tutta d'imaginazione e di sentimento, riproduce sempre ne' suoi versi gli atteggiamenti più caratteristici della psiche collettiva. Il filosofo può essere quindi un solitario ed un precursore, nel senso più ampio della parola; il poeta vero, no. « Les historiens - dice l'Havet - ne nous donnet que les faits nouveaux, les philosophes (j'entends ceux qui comp-

tent) les idées nouvelles; les poëtes disent la vie tout entière, le fond de la vie et non pas seulement les accidents » (22).

Cominciando dunque dal protagonista dell' Eneide, più che del soldato e dell' eroe esso sembra offrirci il tipo ideale del *filosofo*, inteso nel senso platonico della parola, o del *santo* cristiano; come il contadino delle Georgiche ci offre il ritratto del *saggio* quale era uscito dalla mente degli stoici. Ed è ciò appunto che, come fu giustamente osservato (23), conferisce al *pius Aeneas* quel certo che di freddo, di impacciato, di eccessivamente perfetto che nuoce alla sua umana consistenza, e ce lo fa apparire più una pallida astrazione ideale che un personaggio storico. Buon figlio, buon padre, buon marito, facile alle lacrime e alla commozione, egli è obbediente e sottomesso ai voleri di Anchise, e piuttosto che abbandonarlo fra le rovine di Troia espugnata, prima si getta fra i nemici per morire, poscia lo salva portandolo sulle stesse sue spalle. Quando s' accorge d'aver perduta la moglie Creusa, piange, si dispera, accusa persino gli dèi di crudeltà, ritorna a cercarla fra le stragi della città incendiata, e non si decide a partire che dietro le esortazioni della moglie stessa apparsagli in ombra (24). Infine per il suo Julo dimostra l'affetto più tenero, le cure più delicate, e il pensiero del figlio lo rende pietoso anche coi nemici soccombenti.

Religioso fino alla superstizione, vedemmo già abbastanza a lungo quanto egli sia ligio ai voleri degli dèi, e come il suo sguardo sia più spesso rivolto verso il Cielo che non a questo basso mondo; aggiungiamo ora che nessuna delle passioni umane, tanto più naturali in un guerriero come lui, sembrano aver presa nell' animo suo: non l' odio, non l'amore, non l'ira, non la vendetta. « La vera virtù – aveva già detto Platone – è una purificazione da ogni sorta di passioni; .... e l'anima del veramente filosofo si astiene a tutto potere dai piaceri, dalle cupidigie, dai dolori, dai timori » (25). Se questo è il vero filosofo, se questa è la vera virtù, niuno più filosofo e più virtuoso di Enea.

Le guerre egli non le desidera nè le cerca, e quando non le può più evitare, vi si accinge lacrimante e a malincuore, senza slancio e senza interesse, più per obbedire ai voleri celesti che per sentimento bellicoso. Sembra quasi che sulle sue armi stia scritto il mònito ascetico del filosofo ateniese: « Le guerre, le sedizioni, le pugne ci vengono dal corpo e dalle sue cupidigie; poichè le guerre tutte hanno origine dal desiderio dei beni, e i beni siamo costretti ad acquistarli per via del corpo, schiavi ai servigi di lui » (26). Quando, negli ultimi momenti di Troia egli scorge Elena, cagione di tanto male, che si era nascosta tremante nel tempio di Vesta, si sente tutto infiammare da un sentimento di odio e di vendetta. « Tutto mi intesi riarder l'animo; lo sdegno mi suggerì di vendicare la patria cadente e toglier le pene da quella scellerata: e dunque costei sana e salva rivedrà Sparta e la patria Micene, e regina vi entrerà me-

nando trionfo? e vedrà il talamo e la casa, i genitori ed i figli, accompagnata da turbe d'Iliache matrone e da servi frigi? Priamo sarà morto di ferro? Troia arsa dalle fiamme? Non già. Chè quantunque niun memorabil nome s'acquisti nel punir femmina, sarò tuttavia lodato di aver spento un mostro, e fatte scontar le pene a tale che bene le merita, e gioirò di aver avuta piena la vendetta che m'infiamma l'animo, e soddisfatto alle ceneri de' miei» (27). Qui pare adunque che un soffio di passione tutta umana e terrena sia venuto a riscaldar l'animo del figlio di Anchise. Ma è cosa di un istante, perchè bastano poche parole della dea Venere per fare fargli abbandonare d'un subito ogni sentimento di vendetta; quella vendetta che Platone aveva condannato con tanta forza, proclamando per primo «non essere permesso rendere il male per il male», e che Marco Aurelio, con accento quasi cristiano, sconsiglierà più tardi con queste parole: «è proprio dell'uomo amare coloro che lo offendono; ciò farai se ti verrà in mente che sono tuoi simili e che fanno il male per ignoranza e senza volerlo, o che, fra breve, e tu ed essi morrete» (28).

Lo stesso avviene nel drammatico episodio che occupa tutto lo splendido libro quarto. Anche ivi sembra che il suo cuore si sia riscaldato della più umana delle passioni, per quella dolce e appassionata figura di donna che è la regina di Cartagine; ma è un *fallo* passeggiero. Al primo avvertimento che gli giunge dagli dèi, egli dimentica come per incanto tutti i giuramenti d'amore, tutti i benefizi ricevuti, tutte le gioie provate, e se ne va freddo, impassibile, indifferente ai richiami disperati di Didone, la cui sventura riusciva a commuovere non soltanto gli dèi pagani (29), ma strappava le lacrime tanti secoli più tardi persino ad uno dei santi maggiori della Chiesa, Agostino (30). I critici letterari hanno giudicato con severità questa glaciale freddezza di Enea, rimproverando a Virgilio di essere per tal guisa rimasto inferiore a tutti i poeti che descrissero in qualche modo le passioni amorose, da Omero ad Apollonio, da Catullo ad Ovidio, dall'Ariosto al Tasso, dal Racine al Voltaire (31). E non a torto: davanti all'onda calda e generosa di passione che erompe dal cuore della regina fenicia, davanti ai benefici ed alle gentilezze ond'essa avea ricolmo l'uomo che amava, Enea ci appare non soltanto un indifferente, ma anche un ingrato. Virgilio avrebbe potuto fare di lui un personaggio più vivo, più simpatico, più umano, pur conservandolo rispettoso verso gli dèi e obbediente ai loro comandi: la pietà non esclude l'amore, i doveri della religione e della patria non escludono i doveri della riconoscenza verso chi ci ha beneficato. Quando Mercurio, mandato da Giove, investisce *(invadit)* Enea con i suoi aspri rimproveri, imponendogli di partire immediatamente per l'Italia, il duca troiano non ha un pentimento, non una ribellione, non un rimorso:

aspectu obmutuit amens,
Arrectaeque horrore comae, et vox faucibus haesit.
Ardet abire fuga, dulcesque relinquere terras,
Attonitus tanto monitu imperioque deorum (32);

e subito decide di partire, appigliandosi al meno nobile degli spedienti: la dissimulazione e la fuga segreta. Ma l'innamorata regina presente la sventura che sta per colpirla (*quis fallere possit amantem?*), e correndo forsennata come Baccante per la città, rivolge ad Enea quella sua lunga apostrofe, che è un vero gioiello di spontaneità e di verità, un capolavoro di eloquenza calda e sentita, in cui tutti i moti di un cuore innamorato si succedono nel modo più naturale. Ci basti riferirne una parte:

Me ne fugis? Per ego has lacrimas dextramque tuam te,
Quando aliud mihi jam miserae nihil ipsa reliqui
Per connubia nostra, per inceptos hymenaeos,
Si bene quid de te merui, fuit aut tibi quidquam
Dulce meum: miserere domus labentis, et istam,
Oro, si quis adhuc precibus locus, exue mentem.
Te propter Libycae gentes Nomadumque tyranni
Odere; infensi Tyrii; te propter eundem
Exstinctus pudor, et, qua sola sidera adibam,
Fama prior: cui me moribundam deseris, hospes?
Hoc solum nomen quoniam de conjuge restat.
Quid moror? an mea Pygmalion dum moenia frater
Destruat, aut captam ducat Gaetulus Jarbas?
Saltem si qua mihi de te suscepta fuisset
Ante fugam suboles; si quis mihi parvulus aula
Luderet Aeneas, qui te tamen ore referret,
Non equidem omnino capta ac deserta viderer (33).

L'arte sublime di Virgilio ci si rivela tutta in questo squarcio immortale di poesia, che, alla distanza di due millenni, ha ancora la virtù di commuovere qualsiasi animo gentile. Ma non si commuove Enea: ei tiene immoto lo sguardo sugli avvisi di Giove, e terminate le fervide parole di Elisa, risponde con glaciale freddezza, dicendosi memore dei benefizi ricevuti, negando di aver mai pensato di partire furtivamente (questa è una bugia!) e di aver mai fatto promesse di matrimonio: « se il destino sofferisse che io vivessi secondo il mio talento - egli aggiunge - e compiessi i miei destìni di piena volontà, innanzi tutto onorerei la città di Troia e le amate ceneri de' miei; le alte case di Priamo rimarrebbero, e con le mie mani avrei fondata ai vinti troiani una Pergamo risorta. Ma ora il Grineo Apollo mi comandò di dirigermi alla grande Italia; le sorti di Licia mi comandarono di pensare all'Italia. Ivi è l'amor mio, ivi la mia

patria (*hic amor, haec patria est*). Se le rocche di Cartagine trattengono te Fenicia, e l'aspetto di una città di Libia ha per te vaghezza, perchè dunque tu hai invidia che i Teucri fermino le loro sedi sulle contrade d'Ausonia? Anche a noi è permesso di procacciarci regni stranieri..... Finiscila adunque di conturbare me e te con le tue querimonie: non a mia voglia vado in traccia d'Italia » (34). Virgilio, dobbiam confessarlo, avrebbe potuto facilmente raddolcire l'asprezza eccessiva di queste parole, pur mostrando il suo eroe incrollabile nel proposito di andarsene; l'arte sua se ne sarebbe di molto avvantaggiata. Poichè non v'ha una parola, in tutta la risposta di Enea, che non sia un insulto ai più delicati sentimenti d'amore: quel rinfacciare a Didone di non aver mai fatta una promessa di matrimonio; quel ringraziarla freddamente e quasi a malincuore dei benefizi ricevuti; quel ricordarle che, anche ove gli dèi non avessero comandato altrimenti, egli non si sarebbe fermato a Cartagine; la mal celata ironia di quell'accenno alla diversità della loro schiatta e dei loro gusti; e, infine, la dura imperiosità delle ultime parole, sembrano tante lame di acciaio con cui il nostro eroe si diverta a trafiggere il cuore della sventurata regina.

Tuttociò getta sul protagonista dell'Eneide una luce supremamente antipatica, che s'accresce durante il sèguito dell'episodio, e raggiunge addirittura il disgusto nell'ultima parte di esso. La flotta troiana, staccatasi nottetempo dalla spiaggia, naviga a piene vele nel mezzo del golfo, fendendo le onde agitate dall'Aquilone. Dalla riva un bagliore sinistro si proietta sulle navi fuggenti: è il rogo sul quale abbrucia l'infelice regina di Cartagine. Ma quelle fiamme non dicono nulla al cuore di Enea; egli non ne imagina nemmeno la causa, e prosegue impassibile il suo viaggio, senza che mai un pensiero dell'amante abbandonata venga a commovergli l'animo. È bella, è verosimile, è umana questa indifferenza? No; e di essa fu fatto giustamente rimprovero al nostro poeta. « Non si concepisce affatto - dice il Tissot - la freddezza di Enea; egli ha inteso le imprecazioni di Didone, egli ha assistito alla sua disperazione, e le fiamme del rogo non lo avvertono che la regina di Cartagine s'è data la morte. Lungi dall'avere i presentimenti profetici delle passioni, egli non sospetta nemmeno ciò che gli animi più indifferenti divinano senza fatica. Che Virgilio non abbia fatto parlare Enea davanti a' suoi compagni in questa circostanza, la riflessione mi spiega questa riserva necessaria: ma che Enea rimanga insensibile allo spettacolo che colpisce i suoi sguardi, non si riesce a spiegare tanta indifferenza. Teme egli per avventura di offendere gli dèi ascoltando la voce della pietà? Confessiamolo senza sotterfugi: il principio di questo libro lascia molto a desiderare. Virgilio poteva conciliare facilmente il rispetto delle convenienze, gli artifici dovuti al carattere dell'eroe, con la pittura dei movimenti naturali. Euripide, Racine o Fénélon avrebbero detto a un dipresso. - La causa di

codesto incendio è sconosciuta ai Troiani, ma il loro duce comprende anche troppo il fatale mistero; le fiamme che rischiarano l'orizzonte sono quelle del rogo della regina, egli lo sa, e distoglie da esse il suo sguardo con un dolore misto di spavento. Tuttavia, dominando sè stesso, rimane silenzioso davanti ai suoi compagni; egli non sembra occupato che degli ordini di Giove. Ma il suo cuore soffre uno strazio crudele; malgrado i comandi del re dell'Olimpo, egli si rimprovera la morte di Didone; e, rivolgendo dal profondo dell'animo un addio alla vittima dell'amore, implora per lei a Venere il soggiorno dei Campi Elisi. Ah, Didone! se tu avessi potuto leggere nella sua anima prima di ascendere l'altare del sacrificio, forse avresti consentito a vivere, almeno non saresti discesa senza qualche consolazione nel regno delle ombre. – Con queste precauzioni così semplici, si sarebbe anche evitato di lasciar vagare su Enea dei sospetti che contraddicono all'idea che il poeta ha voluto darci del suo eroe» (35).

Ma queste lacune e questi difetti del carattere di Enea, per quanto giustamente rimproverati dalla critica, sono tante prove che avvalorano il nostro asserto. Se Virgilio, poeta vero e grande, artefice insuperabile di tipi profondamente umani, pittore efficacissimo di sentimenti e di passioni, ha creduto conferire al protagonista del suo maggior poema codesto carattere ascetico e contemplativo, contrario alle esigenze dell'arte, ciò significa che esso corrisponde ad una particolare ed intima disposizione dell'animo suo. Poichè del personaggio di Enea egli non aveva inteso di fare una semplice creazione artistica, ma un modello di uomo virtuoso e perfetto, nel quale fossero rispecchiate tutte quelle virtù che i suoi concittadini avrebbero dovuto studiarsi di imitare.

Sarebbe inutile seguire Enea in tutte le vicende del suo viaggio fatale. Solo negli ultimi canti del poema, che si svolgono sulle terre italiche, egli accenna ad acquistare maggior vita ed energia; ma il fondo del suo carattere rimane sempre il medesimo. Poichè, non è proprio caratteristico tutto quel suo battagliare e cospargere il Lazio di stragi e di rovine, e impadronirsi delle terre altrui, per rapire il fidanzato a quella povera Lavinia, che non aveva mai nè vista nè conosciuta, e alla quale non rivolge mai nè una parola nè un pensiero? Anche a questo riguardo furon mossi molti rimproveri a Virgilio. Il Voltaire, dopo aver rilevato come Turno raccolga tutte le simpatie del lettore, a danno del protagonista, giungeva persino a proporre un rimaneggiamento del poema, in cui la situazione dei personaggi è affatto mutata, ed Enea, in luogo di essere il rapitore di Lavinia. nè diventa il vendicatore (36). Ciò l'avrebbe reso indubbiamente più umano e naturale. Questa scialba figura di asceta più che di soldato, questo spirito contemplativo che non ama, non s'adira, non si vendica, sembra vivere in un altro mondo ove tacciano le passioni e lo spirito può liberarsi in tutta la sua purezza;

ma la vita terrena egli la disprezza, e la subisce come un pesante fardello, e anela staccarsene il più presto possibile: « Quale si malaugurata vaghezza di veder la luce hanno quelle sciaurate? » domanda attonito, vedendo la schiera delle anime che dovranno ritornare nei corpi mortali; e questa domanda, in cui si sente alitare un soffio gelido di ascetismo, ci richiama tosto alla mente le parole che un altro personaggio platonico e troppo virtuoso, il Goffredo del Tasso, rivolge ad Ugone, che gli mostra, fra le sedi dei pii guerrieri, la sua:

Quando ciò fia . . . . il mortal laccio
Sciolgasi ormai, se al restar qui m'è impaccio (37).

E veniamo ora al secondo punto, al disprezzo di Virgilio per l'amore sensuale e la donna. Che l'ascetismo, condannando tutto ciò che avvince l'anima al corpo e distrae lo spirito dalla contemplazione delle cose divine, inspirasse agli uomini l'orrore più profondo per l'amore dei sensi, è cosa che certamente non potrà sembrare strana. Se v'ha una passione che più affetti il senso, la materia, la carne, e quasi le simboleggi in sè stessa, questa è certamente la passione d'amore, contro cui gli asceti antichi e moderni lanciarono i fulmini più infocati della loro eloquenza. Tra questi è naturalmente il sommo filosofo ateniese. Egli condanna severamente la voluttà, e dice che essa non pure è malvagia per i mali che può trar seco, ma è anche riprovevole in sè stessa, « perchè ci fa malamente godere ». Egli consiglia a tutti la più rigida castità, e predica una purezza di costumi che a quei tempi e in quella società doveva sembrare, egli stesso lo sente, cosa strana ed impossibile (38). Tutto ciò si trova anche nelle opere di Virgilio, cominciando dalle stesse Bucoliche, il cui genere poetico può sembrare per verità il meno adatto alla espressione di tal sorta di dottrine. Nelle Bucoliche l'amore è descritto dai lamenti degli innamorati come una passione cui non è possibile resistere:

Omnia vincit amor, et nos cedamos amori (39),

come triste divinità generata nelle più selvaggie contrade, tra le più barbare genti:

Nunc scio, quid sit Amor; duris in cotibus illum
Aut Tmaros, aut Rhodope, aut extremi Garamantes
Nec generis nostri puerum nec sanguinis edunt (40),

Esso sconvolge d'un sùbito l'animo e la mente degli uomini, trascinandoli al delirio ed all'errore:

Ut vidi, ut perii, ut me malus abstulit error (41),

facendo loro provare le pene più crudeli e riducendoli ben tosto a completa rovina:

Heu, heu, quam pingui macer est mihi taurus in arvo!
Idem amor exitium pecori pecorisque magistro (42),

spingendoli da ultimo ai più nefandi delitti, e inducendo persino le madri a macchiarsi le mani nel sangue dei figli:

Saevus amor docuit gnatorum sanguine matrem
Commaculare manus: crudelis tu quoque mater;
Crudelis mater magis, an puer improbus ille? (43).

Tuttavia, siccome simili imprecazioni rettoriche contro l'amore si possono trovare in tutti i componimenti poetici d'indole erotica e pastorale, così il loro valore sarebbe pressochè nullo per la nostra dimostrazione, se esse non fossero avvalorate e confermate dallo spirito generale che domina nelle Georgiche e nell'Eneide.

Improbe amor, quid non mortalia pectora cogis! (44)

esclama il cantore di Enea in uno slancio di divoto ascetismo; e con verso nervoso, concitato, che sembra rispecchiare il santo fervore che gli ribolle nell'animo, si fa a descriverci tutti i mali che trae seco la voluttà della carne, così tra gli uomini come tra i bruti. Poichè nessuno può sottrarsi al triste giogo d'amore, e come l'onda che sconvolge tutta l'acqua del mare, così

Omne.... genus in terris hominumque ferarumque
Et genus aequoreum, pecudes, pictaeque volucres
In furias ignemque ruunt. Amor omnibus idem (45).

E in tutti le furie erotiche ridestano gli istinti crudeli, pervertono i sentimenti, spingono ad atti sconsiderati « Non in altro tempo più dimentica de' suoi figli la leonessa corse errando per le campagne; nè per ordinario gli orsi deformi sparsero tanti morti e tanta strage per le selve; allora crudele è il cinghiale, allora pessima è la tigre..... Non vedi tu

come un tremito scuota le membra tutte dei corridori, solo se l'aria portò il noto odore? e nè più i freni dei cavalieri, nè le aspre battiture, non gli scogli e le profonde rupi, e gli opposti fiumi che trascinano con l'onda i divelti macigni fanno loro ritegno? Lo stesso sabellico porco corre precipitoso, ed aguzzò i denti, e scava col piede la terra, frega le coste ad un albero, e qua e là indura gli omeri alle ferite» (46). Lo stesso dicasi delle puledre, del «*genus acre luporum atque canum*», delle «*lynces Bacchi variae*» dei paurosi cervi, e, infine, del toro, che l'agricoltore dovrà tener lontano dalla giovenca, perchè

Carpit... vires paulatim, uritque videndo
Femina, nec nemorum patitur meminisse, nec herbae (47).

Ma tutta questa esagerata descrizione degli effetti dell'amore sui bruti, non serve al nostro poeta che come pretesto per venir poscia a dipingere coi più neri colori le tristi conseguenze che esso ha sugli uomini. E infatti, saltando rapidamente dal *sabellicus sus* alla specie umana, egli si domanda:

Quid juvenis, magnum cui versat in ossibus ignem
Durus amor?

La descrizione che precede lascia agevolmente imaginare quale debba essere la risposta:

Nempe abruptis turbata procellis
Nocte natat caeca serus freta; quem super ingens
Porta tonat coeli, et scopulis illisa reclamant
Aequora; nec miseri possunt revocare parentes,
Nec moritura super crudeli funere virgo (48).

Nè Virglio s'è accontentato di descrivere in una maniera così generale e, quasi diremmo, teorica, i mali e le sciagure che trae seco l'ardore della carne. Egli ha anche voluto porre sotto gli occhi de' suoi concittadini un esempio concreto, che servisse loro di norma e d'ammonimento; ed a tal uopo si è valso di quel drammatico episodio dell'amor di Didone, che rompe come un raggio di vivida luce la monotonia del viaggio fatale di Enea.

Scampato, per volere degli dèi, dalle stragi della città di Priamo, il figlio di Anchise non ha che un pensiero: conquistare ai numi erranti di Troia le sedi promesse dai destini, e fondare un nuovo regno per i suoi discendenti. Ma il malanimo di Giunone lo spinge sulle spiagge della Libia, ove una regina fenicia, sfuggita alle insidie del fratello, sta

fondando una nuova città. Accolto benignamente, colmato di gentilezze e di regali, egli s'innamora della bella regina, e scordando i consigli del padre defunto, i comandi divini, gli auspìci celesti, s'accinge senz' altro a costruire ivi le sue sedi. Ecco le prime conseguenze dell'amore, che rende il nostro eroe disobbediente agli dèi, e minaccia gravemente l'avvenire della nazione romana. Ma v'ha di più: mentre prima sprezzava ogni umana frivolezza, ora invece l'amore ha risvegliato in lui tutte le altre passioni carnali. La sua giornata passa in feste, in giochi, in banchetti, fra il canto degli aedi e il profumo degli incensi; dedica ogni attenzione nel lisciare e inanellare la fluente sua chioma, e nell'adornarsi di armi splendenti e di stoffe preziose, che diano maggior risalto alla bellezza delle sue forme (49). Furono alcuni, tra i quali il Voltaire, che trovarono eccessiva la cura con cui Virgilio descrive in questa occasione gli abbigliamenti di Enea; ma, dato anche che il rimprovero sia giusto, è appunto in ciò che ci si rivela l'intento morale del poeta. Non contengono forse una fine ironia questi versi coi quali Virgilio paragona il suo eroe al biondo Apollo?

Ipse ante alios pulcherrimus omnes
Infert se socium Aeneas, atque agmina jungit:
Qualis ubi hibernam Lyciam Xanthique fluenta
Deserit, ac Delum maternam invisit Apollo,
Instauratque choros, mixtique altaria circum
Cretesque Dryopesque fremunt pictique Agathyrsi;
Ipse jugis Cynthi graditur, mollique fluentem
Fronde premit crinem fingens, atque implicat auro;
Tela sonant humeris Haud illo segnior ibat
Aeneas; tantum egregio decus enitet ore (50).

Del resto, Virgilio ci fa conoscere lo scopo che lo muove in un'altra maniera, e cioè coi rimproveri che ora questo ora quello dei personaggi rivolgono ad Enea per la sua effemminatezza. Così Mercurio, il dio alato, lo chiama da prima *servitore di femmine*, poi addirittura *pazzo* (51); Iarba, nella sua preghiera a Giove, lo dipinge come un Paride con corteggio di eunuchi, mitrato alla Meonia il mento e profumata la chioma (52); e la fama va descrivendo ai popoli i due innamorati in questo modo:

Nunc hiemem inter se luxu, quam longa, fovere,
Regnorum immemores turpique cupidine captos (53).

Ma in Enea, come abbiam veduto, codesto amore è una cosa affatto superficiale e passeggiera, che sparisce come per incanto al primo avvertimento degli dèi. È in Didone che esso è causa di irreparabili sciagure,

trascinandola prima all'abbandono dei suoi doveri di regina, poi al disonore, e infine al suicidio. Avanti della venuta di Enea, essa ed il suo popolo non avevano altra cura che la prosperità della nuova patria, e Virgilio si sofferma di proposito - per far risaltare il contrasto - a descriverci la febbrile attività dei Cartaginesi, tutti intenti « parte a innalzare le mura e a costruire la rocca e a rotolar sassi con le mani; parte a scegliere il posto per la casa, e circoscriverlo con un solco. Alcuni scelgono il palazzo delle leggi, dei magistrati e dell'incorrotto Senato; altri scavano qua porti; altri gettano là le alte fondamenta dei teatri, e tagliano dalle rupi colonne smisurate, alti fregi per le future scene ». La stessa Didone « lieta s'aggirava tra i suoi sudditi, incoraggiando le opere e il futuro seggio del regno;.... dava ordini e leggi, distribuiva il lavoro in giuste parti, e traeva a sorte le fatiche e le opere » (54). Ma al giungere di Enea sembra che un vento di sventura si riversi sopra codesto popolo laborioso e felice. Innamoratasi follemente del duce troiano, l'*infelix Dido* non pensa più che a soddisfare la propria passione; cosicchè i Cartaginesi, sviati dalle continue feste, privi di direzione e di consiglio, abbandonano l'impresa iniziata con tanto entusiasmo, e anneghittiscono nell'ozio. Frattanto i nemici rumoreggiano minacciosi ai confini, ed i re affricani, delusi nelle loro speranze, si preparano alla vendetta.

Tutte le pene, tutti i sussulti, tutte le ansie che possono far palpitare un cuore di donna follemente innamorata, tutte le febbri che possono sconvolgere i suoi sensi eccitati, sono descritte nello splendido libro quarto con una evidenza e una precisione, che ci rilevano ancora una volta in Virgilio il psicologo finissimo, oltrechè l'artista insuperabile; ma le tinte alquanto cupe ed esagerate ond'egli colorisce la sua descrizione, la catastrofe con la quale finisce, il sèguito fosco che essa ha nei *lugentes campi* (campi del pianto), ove la *miserrima Dido* si dispera ancora tra quegli infelici

quos durus amor crudeli tabe peredit (55),

tutto ciò ne rivela, sotto l'artista e lo psicologo, l'asceta che vuol ammonire l'umanità a fuggire le lusinghe della carne, descrivendone al vivo i mali ed i pericoli, il moralista severo che condanna l'amore quando è pura febbre dei sensi, non patto sancito dalle leggi e dalla religione. « Prima del matrimonio tu devi serbarti puro il più possibile dai piaceri corporali » dirà più tardi Epitteto (56); e molti secoli prima Platone, riformando nelle sue *Leggi* la legge reale, condannava il marito che teneva in sua casa una concubina, « anche quando questa concubina è una schiava ».

Didone non è moglie, ma soltanto amante, e amante doppiamente colpevole in quanto ha rotto il pegno di fedeltà giurato al defunto Sicheo.

É questo il suo unico, il suo imperdonabile errore; ed è appunto il rimorso di violare la giurata fedeltà coniugale, che le dà forza di resistere fino all' ultimo agli assalti disperati dell' amore.

Agnosco veteris vestigia flammae.
Sed mihi vel tellus optem prius ima dehiscat,
Vel Pater omnipotens adigat me fulmine ad umbras,
Pallentes umbras Erebi, noctemque profundam,
Ante, pudor, quam te violo, aut tua jura resolvo (58).

Ma l'impeto della passione e il malanimo di una nemica divinità la travolgono alfine: nella spelonca ove s' era rifugiata, sola con Enea, per ripararsi dal temporale suscitato da Giunone, il *gran delitto* si compie:

Ille dies primus leti primusque malorum
Causa fuit (59);

ed allora, quasi per nascondere ai propri occhi la vergogna dell' aver violato le leggi del pudore, essa cerca di illudere sè stessa, di diminuire la propria colpa chiamando « matrimonio » il nodo che la unisce ad Enea:

Coniugium vocat: hoc praetexit nomine culpam (60).

Ma questo non è che un inganno di peccatrice conscia di tutta l'enormità del proprio peccato, e da questo momento Virgilio l' ha già giudicata e condannata. Solo da ultimo sembra che ei voglia perdonare l' infelice regina; ed è precisamente quando ce la descrive nel regno delle ombre, insensibile ai lamenti e alle proteste di Enea, tutta assorta nel ricambiare l'amore dello sposo:

Tandem corripuit sese, atque inimica refugit
In nemus umbriferum; coniux ubi pristinus illi
Respondet curis, aequatque Sychaeus amorem (61).

---

§ 3. — Questa arcigna severità, questo austero disprezzo per le lusinghe della carne e dei sensi, doveva generare inevitabilmente un sentimento di odio e di avversione per colei che dell' amore è la partecipe necessaria e la ministra principale: la donna. Lo spirito misogino è infatti una delle caratteristiche più spiccate della età di maggiore ascetismo;

dove trovare, ad esempio, maggior violenza di invettive contro la donna che nei Padri della Chiesa e in tutta la letteratura sacra e profana dell'età di mezzo? Eppure Cristo aveva cercato di diffondere tra i suoi seguaci un più alto concetto della dignità femminile, e la religione cristiana, sebbene accusasse Eva del primo peccato, venerava in Maria la salvatrice del genere umano. Ma era inevitabile che la morale ascetica del cristianesimo, contraddicendo alle stesse sue massime di fratellanza e di amore, dovesse condurre all'odio più intransigente contro la donna: «chi predicava - dice il Frati - il distacco assoluto dello spirito umano dalle vanità terrene, trovava nella donna il più forte ostacolo; poichè in essa sono rappresentati tutti i più potenti vincoli che legano l'uomo alla vita, e per essa l'uomo commette i maggiori peccati» (1). Chi non conosce la lunga e roboante apostrofe contro la donna di Giovanni Boccadoro? «*Per te bella fiunt, per te sapientes se perdunt, per te sancti occisi sunt, per te civitates combustae sunt, per te vita perdita est, per te mors inventa est, per te divites pauperes, per te pulchri turpes, per te fortes debiles, per te veraces mendaces, per te casti luxuriosi, per te humiles superbi, per te poenitentes inobedientes*» (2). Origene, più calmo, si accontenta di definirla: «porta dell'inferno, via dell'iniquità, morsicatura di scorpione, razza nociva» (3). Ma non si finirebbe più cogli esempi; basti ricordare, a mo' di chiusa, che nel Concilio provinciale di Maçon tenutosi nel sesto secolo, si discusse a lungo e con tutta serietà se la donna aveva o non aveva un'anima (4)!

Lo stesso misoginismo noi possiamo trovarlo in quei filosofi pagani, le cui dottrine spiritualistiche ed ascetiche prepararono nel mondo antico la vittoria del cristianesimo. Platone mostra di avere della femmina un concetto non molto diverso da quello dei Padri della Chiesa: vedendo un giorno alcune donne che piangevano una loro compagna defunta, esclamò: «il male s'attrista perchè il male è partito» (5); e nella sua Repubblica, volendo tracciare il quadro di una scapigliata società democratica, ci mostra, come supremo assurdo, lo schiavo che rifiuta obbedienza al padrone e la moglie che pretende d'essere uguale al marito (6). Gli stoici romani dell'ultimo periodo sono anch'essi molto severi verso la gentile compagna dell'uomo, e non le risparmiano i più acri rimproveri. «*Tanta quosdam dementia tenet* - dice Seneca - *ut sibi contumeliam fieri putent posse a muliere; quid refert quam habeant, quod lecticarios habentem, quam oneratas aures, quam laxam sellam? aeque imprudens animal est, et, nisi scientia accessit ac multa eruditio, ferum, cupiditatum incontinens*» (7). Quanto a Virgilio, egli si ricongiunge anche per questo lato a quella corrente ascetica che, originatasi in Grecia con Socrate e Platone, passando attraverso alle scuole d'Alessandria e allo stoicismo platonizzante dell'impero romano, sbocca da ultimo nel gran mare del misticismo cristiano. La sua avversione per i piaceri della carne e per tutto

ciò che vincola in qualche modo l'anima al corpo, non poteva non condurlo al misoginismo; e se in lui cercheremmo invano le apostrofi violenti degli asceti cristiani o l'altero disprezzo di Platone e di Seneca, troveremo però, e specialmente nell' Eneide, un' inimicizia decisa per colei che induce l'uomo al peccato.

Dello spirito misogino di Virgilio abbiamo già avuti alcuni recentissimi esempi: vedemmo come egli, mirando ad un fine più alto, ammonisca l'agricoltore a tener lontani i tori dalle giovenche, «poichè la femmina consuma loro a poco a poco le forze, e li strugge al solo mostrarsi»; vedemmo come i due soli suicidj che avvengono nell'Eneide siano di donne. Aggiungiamo ora che così Amata come Didone sono spinte al suicidio per aver sacrilegamente posto ostacolo alle imprese di Enea, volute ed aiutate dagli dèi; che tanto l'una come l'altra si uccidono dopo aver dato spettacolo di furori spaventevoli, che il poeta ha cura di indicarci come propri soltanto della donna, chiamandoli *irae femineae* (8) e dimostrando *furens quid femina possit* (9); e che infine, trasgredendo alla verità storica, egli ha voluto far morire la moglie di Latino d'una morte più infame di quella che la tradizione narrava; poichè, secondo Fabio Pittore, Amata sarebbe morta non col laccio ma d'inedia (10). Altra circostanza che ci pone sotto gli occhi il misoginismo virgiliano, è il fatto che di tutte le traversie, di tutte le sventure subite dal condottiero dei Teucri nella sua lunga e dolorosa odissea, è causa diretta o indiretta la donna. La leggenda omerica aveva già indicato una femmina, Elena, come l'origine prima della rovina di Troia. Seguendo accuratamente la via segnata da questa tradizione, Virgilio fa risalire a femminili ambizioni insoddisfatte l'odio implacabile di Giunone, causa di tutte le sventure di Enea:

Nec dum etiam causae irarum, saevique dolores
Exciderant animo; manet alta mente repostum
Judicium Paridis, spraetaeque injuria formae (11);

di più, è una femmina quella Didone che, avvincendo Enea nelle sottili maglie d'amore, mette in pericolo l'impresa d'Italia voluta dai fati; sono femmine quelle matrone troiane che, eccitate da Iride, urlando e schiamazzando incendiano con tizzoni ardenti la flotta di Enea per impedirgli di partire dalle contrade sicule:

At matres.... attonitae monstris, actaeque furore
Conclamant, rapiuntque focis penetralibus ignem:
Pars spoliant aras, frondem ac virgulta, facesque
Conjiciunt: furit immissis Vulcanus habenis
Transtra per, et remos et pictas abiete puppes (12);

ed è ancora per colpa di una donna, la figlia di Latino, che tutto il Lazio è sconvolto da quella lunga e sanguinosa guerra che occupa tutti i sei ultimi canti del poema:

Causa mali tanti coniux iterum, hospita Teucris,
Externique iterum thalami (13).

Ma vi è un ultimo episodio, assai caratteristico, che ci mostra nel modo più evidente quale concetto e quale stima avesse il nostro poeta del sesso gentile. È l'episodio della vergine guerriera Camilla, che armata di tutto punto, combatte con virile coraggio per la difesa del proprio paese (14). Nata fra le orride balze e i dumi dei monti solitari, nudrita con *lacte ferino,* educata fin da bambina ai più rudi esercizi maschili, a maneggiare il giavellotto e la fionda, ad inseguire le fiere per le selve, la figlia di Metabo serba l'animo insensibile alle dolci lusinghe dell'amore; « invano molte madri tirrene agognarono averla per nuora », perchè Camilla

sola contenta Diana
Aeternum telorum et virginitas amorem
Intemerata colit.

Ma Virgilio non si lascia convincere da questa apparente virilità di Camilla. Antifemminista deciso – come oggi si direbbe – egli vuol anzi dimostrarci che, per quanto virilmente educata, la donna rimane sempre donna, vale a dire un essere volubile, leggero, amante delle frivolezze e delle vanità. Poichè è questo il concetto che egli ha della donna, e ce lo esprime chiaramente e seccamente in quella breve sentenza:

Varium et mutabile semper
Femina (15),

« la femmina è un essere vario sempre e mutabile »; la qual sentenza ci appare tanto più ingiustificata e brutale inquantochè è riferita a quell'appassionata Didone che dimostrò coll'esempio di essere ben più ferma nel proprio amore dell' uomo che l'avea sedotta. Tornando dunque all' episodio di Camilla, s'aggirava tra le file troiane un tal Cloreo, la cui splendida armatura frigia luccicava da lungi; aveva le gambiere alla barbarica, la veste purpurea, l'arco e l'elmo d'oro, e teneva annodato con aureo fermaglio il croceo manto e la giubba di lino. Lo splendore di questo acconciamento – che il poeta descrive con una ironica minuziosità e uno sfoggio malizioso di vezzeggiativi che non sfuggì nemmeno ai più antichi commentatori (16) – attira l'attenzione di Camilla, la quale, quantunque abituata dal padre a sprezzare i vani adornamenti e a coprirsi di una

semplice pelle di tigre, sente accendersi tutta dal capriccio donnesco, dalla femminile vaghezza (*femineo amore*) di adornarsi di quell'auree vestimenta. Ma ciò fu causa della sua rovina: chè, mentre era tutta intenta ad inseguire Cloreo, non curandosi che di lui e delle sue belle vesti, Arunte, còlto il destro, le vibra l'asta sotto la scoperta mammella e la ferisce a morte:

> Labitur exanguis; labuntur frigida leto
> Lumina; purpureus quondam color ora reliquit.....
> Vitaque cum gemitu fugit indignata sub umbras (17).

Ci si potrebbe obbiettare che il misoginismo virgiliano non è affatto una conseguenza dei principi morali del poeta, perchè nella società romana la donna era sempre stata considerata come un essere inferiore, e tenuta quasi in stato di schiavitù. Ma questo non è se non uno dei tanti pregiudizi che pesano sul popolo romano, e traggono origine da una imperfettissima conoscenza delle sue abitudini, dei suoi costumi, della sua educazione. Chi si limitasse a prendere in esame la legislazione romana, sarebbe indotto realmente a credere che la condizione della donna doveva essere assai infelice; ma chi, lasciando i testi delle leggi, si facesse a studiarne la vita, si accorgerebbe che nella società romana la donna occupava un posto eguale, se non superiore, a quello da essa occupato nella società moderna. In nessun popolo antico, e meno di tutti nel greco, la madre di famiglia fu tenuta in maggior stima, più circondata di riguardo e di venerazione della matrona romana. Tra le pareti domestiche essa è veramente regina, rispettata dal marito, venerata dagli schiavi, dai clienti e dai figli; ha parte nell'amministrazione del patrimonio e nel governo della casa, compie i sacrifizi, custodisce l'altare dei lari, le imagini degli antenati e il tesoro domestico. Fuori della casa il potere delle donne si va estendendo sempre più: esse avevano il diritto di riunirsi in associazione, e sotto Eliogabalo giunsero persino a formare un piccolo senato (*senaculum*) con attribuzioni speciali. È nota a tutti la grande influenza che esse esercitarono durante tutto l'impero: bastava entrare nelle grazie di qualche donna dell'aristocrazia per essere sicuri di fare una brillante carriera; Seneca stesso ottenne la questura per gli intrighi di una sua zia (18).

Ma la conseguenza di gran lunga più importante che trae seco l'opposizione tra l'anima e il corpo, tra il principio spirituale e il principio materiale, è la continua preoccupazione della vita futura. Ed è, del resto conseguenza naturalissima. Se la vera esistenza non è quella che si conduce quaggiù, ma quella che si vive nelle regioni del sovrasensibile, se la vita terrena non è che un transito doloroso preludiante la vita eterna dell'oltretomba, ove l'anima deve purificarsi di tutte le macchie contratte nell'immondo connubio del corpo, l'uomo deve sentirsi continuamente

oppresso dal pensiero di codesta esistenza oltremondana di dolore o di beatitudine, e dal desiderio di squarciare i veli che la nascondono al suo sguardo. Platone ci offre per primo l'esempio più caratteristico di questa preoccupazione dell'oltretomba, che trasfusasi molti secoli più tardi nel cristianesimo, alimentò le tetre e spaventose visioni degli asceti dell'età di mezzo. In ben quattro luoghi delle opere platoniche il probabile stato delle anime dopo la morte del corpo offre argomento di lunghe ricerche al sommo filosofo greco; e in tutti quattro questi luoghi la descrizione della vita futura, orneggiando pur sempre le credenze popolari e filosofiche più diffuse, è fatta in modo sensibilmente diverso. Il che ci prova con quale inquieta sollecitudine, con quale ansia non mai soddisfatta lo sguardo di Platone cercasse di penetrare i paurosi misteri della vita futura.

I Romani, popolo grave e riflessivo per natura, avevano cominciato assai presto a prestar fede alla persistenza della vita dopo la morte; Cicerone, nelle sue *Tusculane,* si compiace di constatare che questa credenza aveva origini antichissime nella storia di Roma (19). Tuttavia, siccome essi credevano da principio che nella tomba persistesse l'anima insieme col corpo, e che i morti fossero tutti buoni e felici (*manes*=buoni), così il problema della seconda vita non li preoccupava gran fatto. Ma dopochè, per i continui rapporti con l'Egitto, con la Grecia e con l'Etruria, penetrarono anche in Roma le fosche visioni della fantasia orientale e le tragedie di Sofocle e di Euripide da un lato, i testi di Platone dall'altro, ebbero diffuso le leggende greche del Tartaro e dell'Eliso, la paura superstiziosa degli inferni cominciò a turbare la mente dei Romani. I tragici ed i filosofi s'erano compiaciuti di descrivere coi più tetri colori la vita d'oltretomba, e la stessa pittura amava dipingere con crudo verismo i supplizi cui erano sottoposte le anime dei trapassati nei regni d'Acheronte: « *Vidi ego* - dice Plauto - *multa saepe picta quae Acherunti fierent cruciamenta* » (20). Di più, codesti racconti erano lasciati dai filosofi in una nebulosa incertezza, che non poteva non accrescere le paure; lo stesso Platone, com'è noto, manifesta ripetutamente i suoi dubbi intorno alle leggende ch'ei viene raccogliendo con tanta cura. Dopo aver riferita la lunga descrizione di Socrate intorno ai regni infernali, egli fa esclamare al suo maestro: « Certo, il sostenere che queste cose stiano appunto così come io le ho esposte, non s'addice ad uomo di mente; ma però che o questo o qualcosa di simile succeda delle anime nostre e delle loro dimore, poichè mostra che l'anima nostra sia immortale, ciò, mi sembra, s'addice; e vale il pregio d'arrischiarsi a crederlo; poichè è bello il risico, e si deve con simili credenze fare come l'incantesimo a sè medesimi » (21).

Questi terrori divennero alla fine tanto intollerabili, che Lucrezio cercò liberarne i suoi concittadini, dimostrando loro che l'anima non è incorruttibile, ma si spegne insieme col corpo, e che quindi nulla ab-

biamo a temere dopo la morte. Ma se la calda parola del poeta della natura potè avere, come vedemmo, larga eco nelle anime delle persone cólte sul finire della repubblica, perdette ogni efficacia collo stabilirsi dell' impero. I tempi di più in più tristi favorivano l' ascetismo religioso, e la preoccupazione della vita futura tornò ad agitare la cupa fantasia di quel popolo di oppressi. Plutarco, che pure aveva combattuto con tanta copia di argomentazioni la dottrina epicurea sull' annientamento dopo la morte (22), ci ha lasciato una preziosissima testimonianza degli spaventi superstiziosi che suscitava l' oltretomba in quei primi due secoli dell' èra volgare. « La morte - egli dice - è la fine della vita di tutti gli uomini, della superstizione non già; ma passa oltre a' termini del vivere, facendo più lunga la paura che la vita, e congiungendo con la morte una imaginazione di mali estremi; ed allorchè viene al riposo, si persuade che ricomincino altri travagli da non aver mai fine. S' aprono le profonde porte di non so che Plutone dio dell' inferno, e vanno discorrendo fiumi di fuoco, e si distende insieme la corrente, e profonda riviera di Stige, s' ammassano d' ogni intorno tenebre ripiene di mille e mille apparizioni di spiriti, ed anime rappresentatrici di imagini orrende alla vista, e voci pietose a udirsi, e sonvi molti giudici, e tormentatori e profondi abissi, e caverne colme d' infiniti mali. E così la miserabile superstizione che scampò in vita il castigo d' Iddio, non se ne accorgendo si fabbrica aspettazione di mali inevitabili di morte, niuno dei quali si ritrova nell' empietà » (23).

Questa preoccupazione dei mali inevitabili di morte, questa triste fantasia di tormenti e di tormentati, di profondi abissi e di spiriti gementi, ci è facile riscontrarla nei poemi virgiliani, e più di tutto nel canto sesto dell' Eneide. Noi studieremo nel paragrafo successivo la configurazione dell' inferno virgiliano, la distribuzione che vi è fatta dei premi e dei castighi, l' intento che mosse il poeta a comporre codesto tragico canto della morte, il modello che gli servì di guida; per ora ci basti trarre in luce - a prova del nostro asserto - il carattere fosco e terribile che domina in tutta codesta descrizione.

E invero, Virgilio non è rimasto inferiore al filosofo ateniese ed ai tragici greci nel descrivere coi più oscuri colori le *domos Ditis vacuas et inania regna* (24); e noi non dobbiamo stupirci se il libro sesto dell' Eneide, letto avidamente dai Romani, ebbe per primo effetto di spingerli a preoccuparsi sempre più dello stato delle anime dopo la morte e servì più tardi ai Padri della Chiesa per rieccitare nei fedeli il timore dell' inferno (25). Fino dai primi versi, prima ancora che il suo eroe discenda negli abissi, il nostro poeta comincia ad assumere quel tono cupo che lo accompagnerà durante tutta la descrizione. Siamo alle grotte del lago d'Averno, non lungi da Pozzuoli in Campania, in cui la fantasia dei popoli italici riponeva da tempo l' apertura dei regni infernali. Questa cre-

denza era diffusissima e durò fino alla completa caduta del paganesimo, per quanto Lucrezio avesse cercato con ogni sforzo di distruggerla (26). Il luogo è bello e ridente, ma Virgilio lo dipinge in modo ben diverso:

Spelunca alta fuit, vastoque immanis hiatu,
Scrupea, tuta lacu nigro nemorumque tenebris:
Quam super haud ullae poterant impune volantes
Tendere iter pennis: talis sese halitus atris
Faucibus effundens supera ad convexa ferebat (27).

Enea e la sibilla, fatti allontanare i profani, s' inoltrano nella paurosa caverna, non senza che prima la sacerdotessa abbia esortato il compagno a munirsi di tutto il suo coraggio, e che il poeta non si sia rivolto agli dèi « delle tacite ombre e dei luoghi dove vastamente regna la silenziosa notte », per ottenere il permesso « di palesare le cose sepolte nel profondo della terra e involte nella caligine ». Giunti sulla soglia dell'inferno, i più orrendi mostri si avventano contro i due sotterranei pellegrini: il primo è Orcus, il dio personificante la morte stessa, il dio che più d' ogni altro empieva di terrori la mente dei Romani. Esso era rappresentato in tutte le forme più spaventose: ora appariva come guerriero armato che dà al morente il colpo di grazia; ora gira silenziosamente per i luoghi abitati, picchiando a tutte porte; ora volteggia per l'aria, demone notturno, librandosi sulle immense ali nere (28). Dopo Orcus vengono le personificazioni di tutti gli altri flagelli umani: i pallidi morbi, la triste vecchiezza, lo spavento, la fame, la povertà, *terribiles visu formae;* poi la morte, la fatica, le voluttà, le furie, la guerra, e infine la

Discordia demens,
Vipereum crinem vittis innexa cruentis.

E non basta ancora; accanto a queste figure allegoriche, prodotto di una età più evoluta, Virgilio pone a guardia dell' inferno tutti i mostri dell' antica mitologia omerica, come i Centauri, i Titani, le Gorgoni, le Arpie, l' idra di Lerno, *horrendum stridens,* contro cui invano si slancia Enea, per trapassarla con la spada. Frattanto sono giunti al tremendo fiume, al tartareo Acheronte, « simbolo - dice il Preller - di tutti i terrori e di tutte le paure che inspira il mondo sotterraneo, tantochè gli Etruschi diedero il nome di Acherontica a tutta quella parte della loro letteratura sacerdotale che tratta delle anime dei morti e del loro culto » (29). Li trasporta all' altra riva Caronte, il terribile nocchiero noto a tutti i popoli antichi, spaventosamente pallido ed irsuto:

Portitor has orrendus aquas et flumina servat
Terribili squalore Charon: cui plurima mento
Canities inculta jacet; stant lumina flamma;
Sordidus ex humeris nodo dependet amictus,

Ma appena posto piede nel lurido pantano (*informi limo*), dopo essere scampato alle *tria guttura* rabbiose per fame di Cerbero, gli spettacoli più pietosi e raccapriccianti insieme si presentano agli occhi di Enea in quell' aere pesante senza luce: da prima è l' immenso vagire dei bambini innocenti, morti prima ancora di conoscere la vita; poi sono i Campi del Pianto, nei quali s' aggira una turba di dolenti cui la morte non ha liberato dalle torture sofferte in vita; quindi è Deifobo, che s' avanza « dilaniato in tutto il corpo, straziato crudelmente nell' aspetto, lacero la faccia, monco di ambedue le mani, con le tempie cinciscate, le orecchie divelte e le nari spezzate da sconcia ferita (*inhonesto vulnere*) »; infine è il regno tremendo di Radamante, ove i colpevoli sono sottoposti a tutti i più crudeli supplizi che mente umana possa imaginare, e che si annuncia già di lontano ad Enea con strascichi di catene, urla di tormentati, fischi di battiture e cigolar di ferro:

Hinc exaudiri gemitus, et saeva sonare
Verbera; tum stridor ferri, tractaeque catenae.
Constitit Aeneas, strepitumque exterritus hausit.
Quae scelerum facies? o virgo, effare: quibusve
Urgentur poenis? qui tantus plangor ad auras?

Esamineremo fra breve la lunga risposta della sibilla a queste domande di Enea; notiamo frattanto che da tutta questa descrizione sembra trasparire lo sforzo costante di Virgilio di scegliere dal vocabolario della lingua nazionale tutti gli aggettivi più adatti a incutere nei lettori lo spavento superstizioso che agitava l' animo suo. Tutto è nero, tutto è triste, tutto è orrendo in questo sesto libro: le ombre sono *pallentes* o *exangues*, la luce *maligna*, il bosco *tacitum* o *tenebrosum*, il limitare *sceleratum*, la povertà *turpis*, la vecchiaia *tristis*, i morbi *pallentes;* l'Acheronte è *turbid·s*, la sua corrente è *rauca*, le sue rive *horrendae*, i regni infernali sono detti ora *loca turbida*, ora *domos tristes sine sole*, ora *durissima regna;* Caronte è *tristis, horrendus*, il suo pallore *terribilis*, il suo manto *sordidus*, la sua barca *feruginea*..... E come gli aggettivi, così anche i paragoni hanno un che di cupo e di tenebroso che contribuisce non poco ad accrescere l' orrore del quadro. Si consideri ad esempio il modo onde il poeta paragona le anime accalcantesi sulla riva dell' Acheronte:

Quam multa in silvis auctumni frigore primo
Lapsa cadunt folia: aut ad terram gurgite ab alto
Quam multae glomerantur aves, ubi frigidus annus
Trans pontum fugat, et terris immittit apricis;

oppure il paragone del viaggio di Enea e della sibilla, che sembra quasi l'incubo tormentoso di un sonno agitato:

> Ibant obscuri sola sub nocte per umbram,
> Perque domos Ditis vacuas et inania regna.
> Quale per incertam lunam sub luce maligna
> Est iter in silvis: ubi coelum condidit umbra
> Jupiter, et rebus nox abstulit atra colorem.

Ma la preoccupazione di Virgilio per la vita futura, oltrechè colla tetra descrizione delle case di Dite, si manifesta anche col mescolarsi continuo, che avviene in tutti i suoi poemi, dell'oltretomba col mondo sensibile. Quando egli vuol riprodurre tutta l'orrida apparenza dell'immensa spelonca di Caco, apertasi dinanzi agli occhi atterriti di Alcide, non sa che paragonarla alle abitazioni infernali: « non altrimenti che se per qualche urto spaccatasi la terra, schiudesse le sedi infernali, e svelasse i morti regni odiosi agli dèi, e rabbrividissero le ombre per la luce penetrata » (30); quando descrive le incisioni dello scudo donato da Venere ad Enea, non si dimentica di porvi anche le *Tartareas sedes*, *alta ostia Ditis* (31); quando vuol rendere con un paragone l'*imago levis*, sotto la quale s'era nascosta Giunone per salvar Turno, ricorre agli « spettri che dicesi vadano svolazzando qua e là dopo la morte » (32).

Le anime dei trapassati abbandonano molto spesso le loro sotterranee dimore per comparire nel cuor della notte a dar consigli o rimproveri; e si può dire senza esagerazione che nell'Eneide i morti hanno una parte maggiore dei vivi e uguale agli dèi nel preparare e dirigere gli avvenimenti. Nella notte che fu l'ultima di Troia, mentre i Greci usciti dal loro cavallo « *invadunt urbem somno vinoque sepultam* », è il morto Ettore che compare ad Enea e lo avvisa del pericolo, lo scongiura a salvarsi colla fuga, e gli consegna con le sue stesse mani le sacre bende e il fuoco di Vesta (33). Quando Enea, disperato per la scomparsa della moglie, sta cercandola ansiosamente per la città conquistata, col pericolo di essere scoperto dai nemici ed ucciso, « l'infelice sembianza e l'ombra stessa di Creusa maggiore della nota figura *gli* appare dinanzi agli occhi », imponendogli di partir subito e predicendogli tutti i casi che a lui riserba il futuro:

> Longa tibi exilia, et vastum maris aequor arandum,
> Et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva
> Inter opima virum leni fluit agmine Thybris.
> Illic res laetae, regnumque, et regia coniux
> Parta tibi; lacrimas dilectae pelle Creüsae (34).

Giunti i Troiani sulla spiaggia di Tracia, quando già hanno cominciato a fabbricare la nuova città, il morto Polidoro si rivela ad Enea, e lo esorta ad abbandonar subito quelle contrade maledette: « *heu! fuge crudeles terras, fuge litus avarus; Nam Polydorus ego* » (35). Poco più avanti, sono le ombre degli antenati che compaiono al figlio d' Anchise e lo distolgono dal rimanere in Creta, ricordandogli ancora una volta che meta del suo viaggio dev' essere l' Italia (36). Quando egli, dimentico de' suoi doveri, sta anneghittendo nei dolci ozi di Cartagine, l' ombra ammonitrice del padre gli compare tutte le notti, conturbandogli i sonni; e di queste notturne apparizioni, insieme ai comandi degli dèi, Enea si vale per giustificare la propria subitanea partenza:

Me patris Anchisae, quoties humentibus umbris
Nox operit terras, quoties astra ignea surgunt,
Admonet in somnis et turbida terret imago (37).

La stessa Didone aveva potuto salvarsi dalle insidie del fratello e fondare la sua città sulle coste della Libia, in sèguito ai consigli del defunto marito, apparsole in ombra (38); Enea scende all' inferno, ove può conoscere tutta la storia della sua stirpe, perchè così gli aveva comandato l' anima d' Anchise, discesa dal Cielo (39). Insomma, ogni avvenimento è sempre preparato e preannunziato fino nei più minuti particolari dai defunti, che vengono considerati come gli angeli tutelari della famiglia, e sembrano rappresentare l' anello di congiunzione tra l' uomo e la divinità. Parrebbe quindi che la loro venuta e i loro consigli dovessero essere desiderati e invocati, ed il loro apparire causa non di spavento ma di gioia. Ciò infatti avveniva nei primi tempi, quando i terrori Acherontei non erano ancor giunti a turbare la serenità degli animi; le iscrizioni scoperte sulle antichissime tombe romane ce ne hanno lasciato molte testimonianze, alcune delle quali assai commoventi nella loro ingenua semplicità: « *Ita peto vos, Manes sanctissimae* — esclamava una donna che ha perduto il marito — *commendatum abeatis meum coniugem, et velitis huic indulgentissimi esse horis nocturnis ut eum videam* » (40); su un' altra iscrizione si legge questa frase breve e pietosa: « *Lacrimae si prosunt, visis te ostende videri* » (41), Ma dopochè, col penetrare della filosofia greca in Roma, si furon diffuse le paurose leggende sulla seconda vita, le apparizioni notturne dei defunti non solo non furono più nè desiderate nè invocate, ma divennero oggetto di continui terrori. « *Obstupui, steteruntque comae, et vox faucibus haesit* » esclama Enea nel narrare alla regina di Cartagine l' apparizione di Creusa; « *Tum gelido toto manabat corpore sudor* », dice lo stesso Enea, raccontando l' apparizione dei Penati.

E si credette allora che le ombre dei morti non apparissero che nel

cuor della notte, in forme sempre strane, gigantesche, paurose: così l'ombra di Creusa appare innanzi agli occhi del marito maggiore della nota figura (*nota major imago*); quella di Sicheo è ingigantita in modo meraviglioso nel pallido aspetto (*ora modis attollens pallida miris*); quella di Ettore è in forma ancor più paurosa, e par di sentire un fremito di raccapriccio nella descrizione che ne fa Enea: « Era l'ora in cui la prima quiete comincia per gli stanchi mortali, e gratissima serpeggia per dono degli dèi. Quand'ecco il mestissimo Ettore parve mi apparisse dinanzi, e spargesse largo pianto, strascinato come un tempo dai carri, e lordo di polvere sanguinolenta, e traforato dalle correggie i piedi rigonfi. Ahimè, com'era ridotto! quanto cangiato da quell'Ettore che tornò vestito delle spoglie d'Achille, o dopo lanciate le Frigie fiamme sulle navi dei Greci! Aveva squallida la barba, e i capelli raggrumati nel sangue, e coperto di quelle ferite che innumerevoli ricevette sotto le paterne mura ». Altre volte le Larve dei defunti assumono forme di lugubri uccelli, che vagando nel cupo della notte perseguitano coi loro urli lamentevoli i miseri mortali. È questo il destino dei morti Etoli, che riempiono di terrore le notti di Diomede:

Nunc etiam horribili visu portenta sequuntur,
Et socii amissi petierunt aethera pennis,
Fluminibusque vagantur aves, heu dira meorum
Supplicia! et scopulos lacrimosis vocibus implent (42).

Ma dai regni sotterranei, oltre alle ombre dei morti, escono continuamente a riempire la vita di terrori e di preoccupazioni anche le divinità infernali, che nei poemi del Mantovano compaiono molto spesso, apportatrici di lutti, di stragi e di rovine. Gli dèi dell'inferno hanno una potenza ancora più grande di quella di tutti gli altri dèi, i quali ne riconoscono l'assoluta superiorità, ne temono le ire e li chiamano a testimonio dei loro giuramenti nei casi più solenni. Quando Giunone vuol assicurare il marito che essa non tenterà più nulla contro Enea, glielo giura appunto sulle divinità dello Stige: « Io te ne faccio giuramento sulle fonti implacabili dello Stige, unica potenza imposta agli dèi » (43). Poichè sarebbe inconcepibile che una qualsiasi divinità del mare, del fuoco, della terra o del cielo, fosse pure Giove o Saturno, avesse l'audacia di rompere un giuramento fatto sulla testimonianza degli dèi dell'inferno:

Cocyti stagna alta vides, Stygiamque paludem,
Di cuius jurare timent et fallere numen (44).

Essi si mostrano nelle loro ire ancor più feroci ed implacabili di tutte le altre divinità, poichè il loro cuore è incapace di alcun sentimento di perdono:

manesque regemque tremendum,
Nesciaque humanis precibus mansuescere corda (45).

Una delle più terribili tra le divinità infernali che ci sono ricordate nei poemi virgiliani, è la *pallida Tisiphone*, la maggiore delle tre Furie. Essa risiede ordinariamente nella parte più profonda dell' inferno, in quel recinto circondato da tre gironi di mura e dal Flegetonte, in cui scontano le loro pene i più scellerati tra i peccatori. Ivi, « impugnando un flagello, con una mano percuote i rei schernendoli, e con la sinistra arruotando orridi serpenti, chiama il feroce stuolo delle sorelle » (46). Però questo officio è ben lungi dal bastarle; a quando a quando essa abbandona i morti regni per precipitarsi sulla terra, a portarvi lo spavento e il dolore: « la squallida Tisifone, sortita alla luce dalle tenebre dello Stige, incrudelisce; essa conduce davanti a sè i morbi e la paura, e ogni giorno più alto sorgendo, leva l' ingordo capo » (47). Altra terribile divinità infernale è quella che Giove manda a Giuturna, la dea delle sorgenti e dei fiumi, per annunziarle la morte imminente del fratello: « dicesi essere due maledizioni chiamate *Dirae*, che la orrida Notte generò ad un parto con la Tartarea Megera, e l' avvinse con uguali serpenti, e l' armò di ali sventolanti. Queste appaiono innanzi al trono di Giove e sulla soglia del re tremendo, e incutono spavento ai poveri mortali, se talora il re degli dèi minaccia morte orribile, e malattie, ed atterrisce con guerra città colpevoli » (48). All' apparire dell' orrendo mostro, Giuturna comprende che la propria potenza di dea è resa ormai inutile, e Turno non tenta più nemmeno di difendersi dagli assalti di Enea:

Ille membra novus solvit formidine torpor;
Arrectaeque horrore comae, et vox faucibus haesit.

Ma di gran lunga più terribile e spaventosa di tutte è la *pestis aspera Alecto*, le cui geste occupano buona parte del libro settimo (49). Essa ama « le tristi guerre, le ire, le insidie, i nocevoli delitti »; ed è tanto orrenda che non soltanto la temono i mortali, ma « fino lo stesso padre Plutone la odia, fino le sue Tartaree sorelle odiano un tal mostro: in tanti aspetti si trasmuta, tanto ne è orribile la figura, tanti serpenti spaventosamente le pullulano intorno ». Il suo genio malefico non ha confini, e Giunone, che s' è rivolta a lei per far insorgere il Lazio contro Enea, le enumera con compiacenza tutte le arti infernali di cui può disporre: « Tu puoi far correre alle armi fratelli concordi, e sgominar famiglie versando odj tra esse: tu puoi recar violenze nelle case e faci di morte; mille nomi, mille arti di nuocere tu possiedi: fruga il tuo petto fecondo di raggiri, distruggi la composta pace, spargi pretesti di guerra ». Aletto, *Dea saeva, numen invisum,* non si lascia ripetere due

volte l'invito: appena Giunone ha finito di parlare, essa, contenta di poter fare del male e *gorgoneis infecta venenis*, si precipita prima su Amata, poi sulle matrone latine, poi su Turno, e infine sui Troiani, suscitando nell'animo di tutti ire, furori e una *scelerata insania belli.* Adempiuto così il proprio còmpito, Giunone soddisfatta la ricaccia prestamente nelle sedi del Cocito, perchè « il padre regnatore del sommo Olimpo non permette che più oltre s' aggiri con tanta libertà per le aure del cielo »; essa, spiegando le immense ali, si precipita in un' orrida caverna, spiraglio di Dite, posta nella valle d' Amsanto in Campania, che il poeta descrive con colori non meno paurosi della grotta d' Averno:

Est locus Italiae medio sub montibus altis,
Nobilis et fama multis memoratus in oris,
Amsancti valles; densis hunc frondibus atrum
Urget utrimque latus nemoris, medioque fragosus
Dat sonitum saxis et torto vertice torrens.
Hic specus horrendum, saevi spiracula Ditis
Monstratur, ruptoque ingens Acheronte vorago
Pestiferas aperit fauces: queis condita Erinys,
Invisum numen, terras coelumque levabat.

Quando l' esistenza futura è contornata da simili visioni spaventose e fantasmi opprimenti — riferibili solo in parte ad artifizio poetico — che agghiacciano le calde energie della vita col soffio gelido della tomba, quando lo spettro della morte gravita continuamente sull' animo, apportatore di tremiti e di paure, dobbiamo noi meravigliarci se il nostro poeta, contraddicendo agli stessi principi della sua morale spiritualistica, invìdi « la felicità di colui che calpestò sotto i piedi tutti i terrori superstiziosi, e il fato inesorabile, e lo strepito dell' ingordo Acheronte » (50)? e chiami « dolce » la vita terrena (51)? e « sventurati » coloro che, pur combattendo per un nobile ideale, cessarono di « godere le dolci aure di quassù »; per scendere « fra le ombre crudeli », a « soffrirvi i mali estremi » (52)?

Aveva ben ragione il severo poeta della Natura: gli uomini, imaginando una continuazione della vita oltre la vita, s' erano illusi di risolvere il tormentoso problema della morte; ma non avean fatto che rendere ancora più paurosa quella che è la fine naturale ed inevitabile di ogni organismo vivente.

§ 4. — Se noi ci facciamo a considerare la catena degli avvenimenti che costituiscono il poema di Enea, potremo accorgerci facilmente che il libro sesto non ne rappresenta un anello necessario; la discesa del condottiero troiano nell'inferno non è per nulla indispensabile allo svolgimento dell'azione, nè la fa procedere di un passo. Anche l'episodio dell'amore di Didone, ad esempio, può sembrare a tutta prima affatto inutile alla trama del poema; ma esso era invece indispensabile per dar modo al poeta di esporre in forma drammatica e succinta, secondo i più savi criteri dell'arte, gli antefatti dell'azione. Eppure, il libro sesto è per avventura uno dei più belli, dei più succosi, dei più finiti che la musa virgiliana abbia dettato; e lo stesso poeta mostrò di esserne pienamente soddisfatto, leggendolo come saggio e come primizia all'imperatore ed a' suoi famigliari, che l'ascoltarono ammirati e commossi. Quale intento speciale persuase dunque Virgilio ad innestare al suo poema codesto splendido canto dei morti e dei nascituri? Furon molte le ipotesi e le interpretazioni avanzate a tal proposito dai commentatori d'ogni età e d'ogni paese, e noi fra breve sottoporremo ad esame alcuna di quelle che hanno ancora maggior sèguito e possono sembrare più fondate. Prima però sarà necessario esponiamo brevemente l'ipotesi nostra, per dimostrare poi, al confronto di essa, quanto abbiano le altre di erroneo o d'incompleto.

Per quanto la credenza nella vita futura fosse assai antica e diffusa tra i Romani, pur tuttavia essa non riuscì ad assumere per codesto popolo - come, in generale, per tutti i popoli antichi - una forma chiara e ben determinata, se non dopo la vittoria definitiva del cristianesimo. Prima di questo tempo, le leggende sulla seconda vita avevano un carattere fluttuante ed incerto, ed assumevano aspetti speciali di età in età, da individuo ad individuo. Da principio i Romani credevano che nella tomba continuassero a vivere insieme l'anima ed il corpo; e questa credenza, rivelataci dalle cerimonie funebri e dalle iscrizioni delle tombe, persistette fino a quando furon distinti nell'uomo due elementi opposti, la cui separazione dà luogo alla morte. Si credette allora che sopravvivesse soltanto una parte del corpo, la parte più pura più leggera ed immateriale, vale a dire l'anima, e che tutte le anime si riunissero insieme nel centro della terra. Fino a questo punto, si era sempre creduto che i morti fossero buoni e puri (*lares e manes*); ma dopochè, per le vicende politiche, si fecero più intimi i legami che univano Roma all'Etruria, i Romani cominciarono a credere al pari degli Etruschi che i morti fossero crudeli, malefici, amanti del sangue e delle stragi. Una iscrizione latina, non delle più antiche, reca questa frase significativa « *mortuus nec ad deos nec ad homines acceptus est* » (1).

E non è a credere che, a mano a mano che queste nuove credenze andavano imponendosi, le antiche scomparissero: per quanto assoluta-

mente contradditorie, esse continuarono del pari a vivere le une accanto alle altre, generando non poca incertezza e confusione. Così accanto ai *manes* si ebbero le *larvae* ed i *lemures*, spiriti maligni, mostruosi, vendicativi, a placare i quali si celebravano, durante le notti del nove, undici e tredici maggio, speciali cerimonie tenebrose, descritteci minutamente da Ovidio (2). Si continuò a versare tazze di sangue tepido e visceri di animali uccisi sulle tombe dei morti, credendo li amassero, ed a compiere tutte le altre cerimonie funebri, che dinotavano il persistere delle primitive superstizioni. Si continuò pure a costruire nel centro delle città il *mundus*, originato dalla credenza che le anime dei defunti si riunissero nel centro della terra. Era esso una fossa circolare a forma di cielo rovesciato, il cui fondo era chiuso da una grossa pietra (*lapis manalis*), che si riteneva la porta del regno sotterraneo. Questa pietra veniva tolta tre giorni ogni anno (24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre) affinchè gli spiriti potessero uscire liberamente e vagare per la terra; quindi codesti tre giorni eran passati in religiosa contemplazione ed era interrotto qualsiasi affare importante di famiglia e di Stato (3). Quando alla fine cominciarono a diffondersi le leggende greche del Tartaro e dell' Eliso, esse avrebbero potuto assorbire tutte le credenze anteriori ed imporsi al consentimento universale: invece non fecero che accrescere i terrori da un lato e raddoppiare le incertezze dell' altro. Poichè, come vedemmo, negli stessi libri di Platone la vita dell' oltretomba non è sempre descritta nell' identico modo, ed è considerata più come una bella speranza, come una poetica leggenda in cui si deve sforzarci di credere, che come una verità indiscutibile: « Tu riguardi apparentemente - dice Socrate nel *Gorgia* - tutte le cose ch' io t' ho narrato fin qui come favole di vecchie e non ne tieni conto; ed anche noi non ne faremmo caso, se, dopo tante ricerche, potessimo trovare qualche cosa di migliore e di più vero ».

Di fronte a queste generali incertezze, la filosofia romana non seppe risolversi essa pure ad alcuna conclusione ben determinata. Noi vedemmo come, tolto il breve periodo in cui le dottrine d' Epicuro sembrano prevalere, lo stoicismo abbia sempre raccolto il maggior numero di seguaci tra i Romani; ora a codesta scuola il concetto dell' immortalità dell' anima, nel senso platonico e cristiano della parola, era in origine affatto estraneo. Per gli stoici l' anima è al pari del corpo un tutto composto di parti localmente e qualitativamente distinte, già preformato in un germe sviluppatosi poscia insieme col corpo; quindi, allorchè la tensione essenziale ed originaria dell' anima si diminuisce per il lungo sforzo, essa perde la coesione che stringe le sue parti al principio dirigente (τὸ ἡγεμονικόν), e come il corpo si disgrega per unirsi agli elementi gravi dai quali era sorto, così l' anima si disperde nelle regioni superiori occupate da quelle sottili essenze ignee di cui essa pure è composta. Siccome però codesta sostanza ignea non è che il principio dirigente del mondo, vale

a dire la stessa divinità, la quale è eterna ed incorruttibile, così può dirsi in un certo senso che anche l'anima è eterna. Ma questa, ad ogni modo, non è più l'immortalità individuale di Platone, ma una immortalità tutt'affatto impersonale. Il solo Crisippo, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio, accordava alle anime dei saggi la potenza di conservare fino all'ecpirosi la loro esistenza personale (καθ' ἑαυτήν) discostandosi in ciò dagli altri capi e fondatori dello stoicismo (4).

Quando la scuola del Portico emigrò da Atene a Roma, ove dovette modificarsi al contatto del pensiero platonico, questa soluzione non accontentò più gli animi, bisognosi di porre all'esistenza un termine che fosse fuori dell'esistenza medesima. Allora il problema della vita futura divenne, si può dire, l'incubo incessante della filosofia romana. Poichè non era affatto possibile conciliare su questo punto le due diverse dottrine: o ammettere l'immortalità personale di Platone, o quella vaga ed universale di Cleante; una via di mezzo era preclusa. La prima delle due soluzioni si presentava certamente come la più logica, dopo che gli stoici avevano accettato da Platone il principio fondamentale della spiritualità dell'anima e della sua opposizione col corpo. Ma la filosofia romana non mostrò mai di preoccuparsi soverchiamente dei precetti della logica. Le dottrine di Panezio e di Posidonio sulla seconda vita sono molto oscure; Cicerone, come vedemmo, sembra inclinare per la soluzione platonica, sebbene qualche volta si soffermi con compiacenza sui dogmi aristocratici di Crisippo; Marco Aurelio è tutto compenetrato dal concetto materialistico del continuo disciogliersi e trasformarsi degli elementi, quantunque egli pure accenni talvolta ad una esistenza posteriore alla morte (5); Epitteto non si mostra meno incerto, ora parlando con convinzione della vita futura e dell'inferno, ora burlandosi delle leggende popolari sul Cocito e l'Acheronte (6). Ma quello che più d'ogni altro appare incerto e titubante fra le due ipotesi contrarie è, anche in questo caso, Lucio Anneo Seneca, il cui eclettismo molti tra gli storici della filosofia ancora si ostinano a negare. Seneca è il più prossimo ai tempi di Virgilio, giacchè nacque circa due decenni dopo la morte del poeta; val quindi la pena di esaminare un poco più partitamente quale fosse il pensiero, (dato che riusciamo a scuoprirlo) di codesto filosofo intorno alla immortalità dell'anima.

Chi, aprendo a caso il libro *Della consolazione a Marcia,* s'imbattesse a leggere il capitolo XIX, crederebbe senza dubbio di aver a che fare con un filosofo rigidamente epicureo. Ecco infatti con quali esortazioni e con quali ragionamenti Seneca cerca di consolare la madre del defunto Metilio: « E che mai, dunque, ti commove o Marcia? forse che tuo figlio sia morto, o che non sia vissuto più a lungo? Se ti addolori perchè è morto, avresti dovuto dolerti sempre, poichè sapevi sempre che doveva morire. Pensa che un morto non è afflitto da alcun male; che

tutte quelle cose che ci rendono spaventoso l' inferno sono una fiaba; che ai morti non sovrastano nè tenebre, nè carcere, nè fiumi ardenti di fuoco, nè acque d' oblio, nè tribunali e peccatori, nè nuovi tiranni in quella libertà tanto larga. Con tali favole i poeti si burlarono di noi e ci turbarono l' animo con vani terrori. La morte è lo svolgimento e la fine di tutti i dolori, più in là della quale i nostri mali non vanno; essa ci pone in quella tranquillità nella quale giacevamo prima di nascere. Se alcuno sente compassione dei morti, la senta pure di chi non è nato. La morte non è nè un bene nè un male, poichè può essere bene o male soltanto ciò che è qualche cosa, ma ciò che non è nulla, ed ogni cosa riduce al nulla, non può sottoporci ad alcuna sventura. Infatti i mali ed i beni vertono intorno a qualche materia; non può essere trattenuto dalla fortuna ciò che venne rilasciato dalla natura, nè può essere infelice colui che non è niente. Tuo figlio valicò i confini dentro i quali l' uomo serve; lo accolse una profonda ed eterna pace; egli non è più assalito dalla paura della povertà, nè dalla cura delle ricchezze, nè dagli eccitamenti della libidine, che prende gli animi all' esca del piacere; non è toccato dalla invidia della felicità altrui, nè oppresso dalla sua; nè le sue pudiche orecchie vengono straziate da parole villane; non vede alcuna sventura, nè pubblica nè privata; non pende affannoso dall' evento del futuro, che sempre inclina al peggio. Infine, egli si fermò là dove nulla lo scaccia, dove nulla lo spaventa ». Ma chi volesse da questo brano eloquente trarre la conseguenza che Seneca non credeva affatto nella vita futura, e condivideva a tal riguardo le dottrine scettiche di Epicuro, si ingannerebbe a partito; basti infatti considerare queste parole che, con uguale calore di convinzione, egli rivolge all' amico Lucilio: « Come il ventre di nostra madre ci tiene nove mesi, apparecchiandoci non a sè ma al luogo nel quale siam dati alla luce, quando siamo preparati e capaci di trarre il respiro e crescere, così per tutto il tempo che corre dalla fanciullezza alla vecchiaia noi siamo come nel ventre della natura. Altro nascimento, altro stato ci aspetta: noi non possiamo ancora sofferire il cielo, se non dalla lunga. Tu devi attendere con sicurezza l' ora in cui l' anima partirà dal corpo, perocchè è l' ultima del corpo non dell' anima..... Quel giorno che tu temi come ultimo, è nascita e cominciamento di vita perpetua. Abbandona dunque l' errore che ti opprime, e non dubitare » (7). L'opposizione tra questi due brani è tanto grande, che maggiore non si potrebbe imaginare: ciò che il primo nega, il secondo afferma. E questo si può riscontrare ad ogni piè sospinto nelle opere del tragico e filosofo latino, dalle epistole alle consolazioni, dalle operette morali alle questioni di natura. Io credo che nessun filosofo, da Talete ai nostri giorni, si sia mostrato più titubante e più indeciso di lui sulla questione della immortalità dell' anima: al punto che, talune volte, egli espone l' una e l' altra delle due ipotesi fondamentali, dichiarandosi af-

fatto indifferente ad accettare la prima o la seconda: « Io non ti voglio esporre qui la dottrina degli epicurei, i quali sostengono che non esiste l' inferno, nè le pene dell' inferno. Delle due cose l' una: o la morte consuma tanto il corpo che l' anima, o essa ci separa da questo corpo così pesante, e ci libera da questo carcere in cui siamo rinchiusi. Se essa non ci consuma del tutto, noi staremo più ad agio essendo tratti da questa prigione; se ci consuma in tutto, noi saremo tranquilli e liberati così dal male come dal bene » (8).

Determinate così lè condizioni psicologiche e morali dell' ambiente onde il libro sesto dell' Eneide era sorto ed al quale si indirizzava, conosciute le preoccupazioni, le incertezze, i timori che agitavano gli animi così del popolo come delle persone còlte, noi non abbiamo più bisogno di affaticarci in vane ipotesi per scoprire gli intenti reconditi del poeta: essi ci si presentano subito chiari e palesi. Assai più conseguente dei filosofi che l' avevano preceduto e di quelli che dovevano succedergli, Virgilio non credeva soltanto ad una esistenza oltremondana di premio o di castigo, ma era anche convinto della grande efficacia che codesta credenza, riaffermata in un poema che della nazione romana cantava le origini e le glorie, avrebbe potuto esercitare sopra i suoi concittadini. Le incertezze che a tal riguardo avean sempre dominato tra loro, delle quali egli comprendeva tutti i pericoli, non potevano dunque lasciarlo indifferente; e fu appunto per togliere tutte codeste incertezze e per aver modo di tracciare un quadro completo della seconda vita, che Virgilio fece scendere il suo eroe all' inferno.

L' affermare che solo scopo del poeta sia stato quello di cantar le lodi dell' imperatore o di imitare la descrizione omerica dei regni infernali - queste sono le interpretazioni più comuni - contraddice, oltre tutto, allo spirito generale della letteratura latina. Ogni popolo, e quindi ogni letteratura, ha un' indole affatto propria, una *faculté maîtresse* che domina sopra tutte le altre, e costituisce l' originalità di codesto popolo e di codesta letteratura. Non è sempre facile nè possibile trovare una formula breve o sintetica che la riassuma; ma se noi dovessimo esprimere con una sola parola il genio particolare del popolo romano, diremmo che esso è essenzialmente politico, nel senso aristotelico della parola, e che quindi la letteratura latina è innanzi tutto *politica*. Essa è l' espressione artistica di un popolo di cittadini, di un paese nel quale l' individuo è strettamente subordinato allo Stato ed in cui ogni pensiero ed ogni azione è rivolta alla potenza, alla grandezza, alla prosperità dello Stato.

Tu regere imperio populos, Romane, memento;
Hae tibi erunt artes: pacisque imponere morem
Parcere subjectis, et debellare superbos (9),

esclama Virgilio; e nessun poeta ha espresso in modo più perfetto l'indole particolare e costante del proprio popolo. È dunque inconcepibile che Virgilio, poeta nazionale in tutta l'estensione della parola, si fosse accinto a descrivere con tanta cura la vita dell'oltretomba per un fine puramente artistico o adulatorio. Tutta la sua opera letteraria, rivolta sempre a scopi altamente politici e morali, lo esclude nel modo più assoluto. Per fermo, il desiderio di seguire anche in questo le orme del grande epico greco e l'intento di esprimere la propria gratitudine all'imperatore che l'aveva sempre assecondato e protetto, non dovettero essere al tutto estranei al suo pensiero, e noi vedremo fra breve per quanta parte essi entrino nella composizione del libro sesto: ma questi, ad ogni modo, voglion essere considerati come fini secondari, non come scopo principale e determinante.

Ma tra le infinite ipotesi che furono escogitate circa la significazione e la composizione di questo libro, merita di essere attentamente considerata quella del Warburton, che è ancora la più geniale e la più diffusa (10). Secondo l'erudito teologo inglese, Virgilio non avrebbe avuto altro intento che di descrivere l'iniziazione del suo eroe nei misteri, e di esporre a' suoi lettori una parte almeno del famosissimo *spectaculum Eleusinum,* nel quale la rappresentazione della storia di Cerere (dea della terra e del mondo sotterraneo) dava modo di far apparire sulla scena, mediante decorazioni e macchinismi complicati, i Campi Elisi, il Tartaro, l'Acheronte, l'Olimpo, tutto ciò, insomma, che è in relazione con lo stato futuro dell'anima. A provare la fondatezza della sua ipotesi, il Warburton imprende un minuto raffronto tra la pittura virgiliana e le descrizioni che gli scrittori antichi ci lasciarono intorno ai grandi e piccoli misteri di Eleusi, dimostrando come in tal maniera si possano spiegare facilmente molti dei passi ritenuti prima inesplicabili od oscuri. Così il ramoscello d'oro di cui Enea deve munirsi per entrare nell'inferno, e che, da Servio in poi, ha dato origine a tante assurde interpretazioni, non rappresenterebbe altro che la corona di mirto di cui dovevano incoronarsi gli iniziandi prima di assistere ai misteri. La sibilla, che Enea chiama spesso *docta comes*, *magna sacerdos*, *virgo*, *vates*, non sarebbe che il μισταγωγός, Ἱεροφάντης, Ἱερεύς, il quale poteva essere uomo o donna, doveva vivere nel celibato, ed apprendeva all'iniziando le cerimonie preparatorie, lo conduceva allo spettacolo misterioso e gliene spiegava le diverse parti. Il *procul, o procul este, profani* pronunciato dalla sibilla prima di mettersi in viaggio, sembra una traduzione letterale del ἑκὰς, ἑκὰς ἔσεβεβῆλοι che il mistagogo gridava all'apertura dei misteri; il *terribiles visu formae* riferito da Virgilio ai Centauri, alle Chimere, alle Arpie che stanno sulla soglia dell'inferno, sembra pure una esatta traduzione dell'ἀλλόκοτα τὰς μορφὰς φάσματα con cui gli scrittori antichi

(Dione Crisostomo, Platone ecc.) designano i mostri che si vedevano nei misteri. E così via via seguitando.

Non si può certo negare che questa ipotesi, la quale ha suscitato tanto calore di critiche e di approvazioni, sia molto ingegnosa; anzi è forse troppo ingegnosa per poter esser vera. Con essa si chiariscono senza dubbio molti fatti e molte circostanze che parevano insolvibili; ma si spiegano assai meglio ed in modo più semplice colla interpretazione che noi abbiam data. L' ingegno paradossale del Warburton si è accontentato di accumulare analogie su analogie, alcune delle quali molto stentate, senza tener conto delle condizioni del tempo e dell' ambiente, e senza nemmeno soffermarsi davanti ad una obbiezione, che pur doveva presentarglisi facile alla mente. I misteri erano spettacoli religiosi che si compievano nel più assoluto segreto; a pochissimi era permesso l' assistervi, ed anche questi pochi dovevano assogettarsi a lunghe prove preparatorie e promettere di non rivelar mai nulla di quanto avevano veduto. Chi avesse osato violare il segreto dei sacri misteri era ritenuto empio, e punito coi più tremendi castighi (11). Noi conosciamo già abbastanza la profondità e la sincerità del sentimento religioso di Virgilio, il suo rispetto per i voleri degli dèi, la sua scrupolosa timidezza nell'obbedire a tutti i più minuti precetti della religione, per negare recisamente che egli avesse pensato a trasgredirli in modo così palese; e questa obbiezione avrebbe dovuto avere tanto maggior valore per il Warburton, in quanto, secondo la sua stessa interpretazione, Virgilio ha collocato Teseo e Piritoo nel più profondo del Tartaro appunto perchè colpevoli di essersi intrusi nei misteri e di averne violato il segreto.

Se il libro quarto dell' Eneide è uno dei più drammatici canti dell' amore che la letteratura antica abbia lasciato, il libro sesto, considerato come opera letteraria, è senza dubbio il più bel canto della morte che sia uscito da fantasia di poeta avanti l' immortale visione di Dante Alighieri. I mistici racconti della Nekya omerica, gli esametri artificiosi di Apollonio, le pitture esagerate dei poeti latini della decadenza, non possono certo competere con la splendida descrizione virgiliana del viaggio sotterraneo di Enea. Ma il libro sesto non vuol essere guardato soltanto sotto il rispetto artistico: come il poeta intese con esso di indicare lo stato delle anime nella vita d' oltretomba e di far opera più di moralista e di credente che di letterato, così si deve giudicarlo innanzi tutto quale complesso di opinioni e di dottrine, quale opera filosofica e religiosa. E sotto questo riguardo il suo pregio appare molto minore. Già gli antichi commentatori avevano osservato che l' inferno virgiliano, pur rivelando la profonda sapienza del poeta, appare molto oscuro, confuso, non condotto sopra un piano ben definito; e Servio ci ricorda che molti eruditi avevano composto trattati speciali, oggi perduti, intesi a chiarirne le difficoltà e spiegarne le contraddizioni (12). La critica moderna ha

posto maggiormente in luce questi difetti, giustificandoli col fatto che a Virgilio mancò il tempo di completare e limare il suo poema.

Io non credo che questa sia l'unica causa delle oscurità e delle contraddizioni che si notano nel libro sesto. Se anche il poeta avesse avuto la ventura di poter dare l'ultima mano all'opera sua, codeste incertezze sarebbero ugualmente esistite, poichè traggono origine più che tutto dalla diversità dei materiali su cui il libro sesto è costruito. Assai diversamente da Dante — cui la religione offriva un complesso di dogmi precisi, già entrati nel consentimento universale — Virgilio non poteva attingere con sicurezza nè alle credenze dei contemporanei, nè ai dogmi della religione nazionale: dacchè, come vedemmo, le prime erano molto incerte, e la seconda, se pur conosceva gli dèi dell'inferno, Orcus, Dis-Pater, Larunda, Mania ecc., non ammetteva in origine una sanzione oltremondana dell'operare umano. E neppure avrebbe potuto affidarsi completamente alla descrizione del regno delle ombre, quale si trovava nel libro undecimo del poema di Ulisse. Troppo primitivo, troppo semplice, troppo rimoto dal sentimento dei contemporanei era l'inferno omerico, per poter servire ad un poeta latino dell'ultimo secolo avanti Cristo. Rimanevano le rappresentazioni mitiche della vita futura che Platone aveva esposto con tanto splendore di forma nel Gorgia, nel Fedro, nella Repubblica e nel Fedone: ma la loro estrema complicazione e le profonde vedute filosofiche sulle quali erano intessute, obbligavano il poeta a servirsene con molta cautela e soltanto in parte.

Virgilio si vide quindi costretto a modellare il proprio inferno su tutti questi elementi di origine e di natura diversa, togliendo dalla religione nazionale taluna delle antiche divinità sotterranee, dalla Nekya omerica alcuni episodi e molti personaggi mitologici, e dai dialoghi platonici la distribuzione generale dell'inferno, il concetto della purificazione e della metempsicosi; conformando poi il tutto a quelle idee più generali del Tartaro, dell'Acheronte e dell'Eliso che il teatro e la filosofia greca avevano rese ormai comuni tra i suoi concittadini. Dobbiamo ora meravigliarci se il pensiero del poeta non appare sempre limpido, sempre coerente a sè stesso, e se la descrizione procede alquanto slegata ed incerta? Codesti difetti erano una conseguenza naturale del modo onde il libro sesto era composto; nè Virgilio avrebbe potuto evitarli, per quanta cura ed attenzione avesse posto nell'unificare quei disparati materiali.

Tuttavia, le incoerenze e le contraddizioni sono più dei particolari che della disposizione generale, poichè ben definito, come fra breve vedremo, era il concetto che dirigeva il poeta nel distribuire i premi e le pene. L'inferno virgiliano si divide in tre regioni: il Tartaro, l'Eliso, e una regione che per ora chiameremo intermedia, non per il luogo che essa occupa, ma per la condizione delle anime ivi raccolte. Esso è posto

nelle viscere della terra, e circondato nove volte dall' Acheronte o Stige (*et novies Styx interfusa coërcet* (13)), il quale a sua volta si getta nel Cocito (*omnem Cocyto eructat arena* (14)). L' Eliso poi è trascorso dal fiume Eridano, e il Tartaro è circondato dal Piriflegetonte, o semplicemente Flegetonte, fiume di fuoco:

rapidus flammis ambit torrentibus amnis
Tartareus Phlegethon, torquetque sonantia saxa (15).

Come si vede, l' idrografia dell' inferno virgiliano, pur ispirandosi a quelle di Omero e di Platone, è assai diversa da esse e conforme alle idee non molto definite che se ne aveva ai tempi del poeta. Per Omero il soggiorno dei morti è posto agli estremi confini del mondo, vale a dire sulla spiaggia occidentale dell' Oceano, il gran fiume che lambisce tutt'intorno il disco della terra:

ἔνθα δὲ Κιμμερίων ἀνδρῶν δῆμός τε πόλις τε,
ἠέρι καὶ νεφέλῃ κεκαλυμμένοι· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς
ἠέλιος φαέθων καταδέρκεται ακτίνεσσιν,
οὔθ' ὁπότ' ἂν στείχῃσι πρὸς οὐρανὸν ἀστερόεντα,
οὔθ' ὅτ' ἂν ἂψ ἐπὶ γαῖαν ἀπ' οὐρανόθεν προτράπηται,
ἀλλ' ἐπὶ νὺξ ὀλοὴ τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν (16);

« in quel luogo è la sede del popolo dei Cimmerj, nascosti nel buio e nella nebbia. Giammai il sole splendente li guarda dall'alto co' suoi raggi, nè quando trascorre pe'l cielo stellato, nè quando si volge dal cielo verso la terra, ma una triste notte circonda sempre questi popoli infelici ». Su codeste spiaggie si alza una rupe smisurata, ai piedi della quale si urtano tra loro, per gettarsi insieme nell'Acheronte, due fiumi: il Cocito, che è un ramo dello Stige, e il Piriflegetonte. Il sistema idrografico di Platone è assai più complesso: al disopra della cavità coperta di nebbie nella quale vivono gli uomini, si stende una regione di meravigliosa bellezza e splendente di luce purissima; al di sotto di tale cavità si aprono baratri immensi e laghi e stagni percorsi e collegati tra loro da quattro fiumi, l' Oceano, l'Acheronte, lo Stige e il Piriflegetonte, i quali si gettano con foce distinta in un gran foro che trapassa da parte a parte la terra, detto il Tartaro, quindi, come per un sistema di pompe, risalgono alla superficie, formando tre di essi i fiumi terrestri, e il quarto, il Flegetonte, le correnti di lava (17).

Virgilio, staccandosi da Omero e da Platone, ha collocato l' apertura dei regni infernali nelle grotte del lago d'Averno, in Campania; e con ciò ha voluto seguire una credenza assai antica e diffusa tra i popoli italici, credenza che originatasi dai fenomeni vulcanici frequenti in codesto paese,

persistette fino oltre il quarto secolo dell'èra volgare (18). In fondo a codeste grotte è il vestibolo dell'inferno, difeso da vari mostri mitologici, quali le Scille, le Gorgoni, le Àrpie, i Centauri ecc., e da altri mostri tolti alla tragedia, i quali non sono se non allegorie o fantasmi dei mali che precedono o seguono la morte: la vecchiezza, la fatica, la povertà, le malattie, i piaceri illeciti, la guerra, la discordia, lo spavento e il pianto. Nel mezzo del vestibolo stende i suoi rami e le annose braccia un olmo smisurato, al quale s'attaccano i vani sogni. Oltre la soglia s'apre la via che conduce al varco d'Acheronte, sulla cui sponda s' accalcano, numerose come le foglie che cadono d'autunno, le anime dei defunti: « madri e sposi, e salme di magnanimi eroi, che hanno compiuta la loro vita; fanciulli, vergini *innuptae* e giovani posti sui roghi sotto gli occhi dei padri ». Nocchiero è il mitico Caronte, ancora sconosciuto ad Omero, ma che più tardi divenne assai popolare in Grecia, in Etruria (il *Charun* dei sarcofaghi etruschi), e quindi in tutta Italia (19). Virgilio ce lo rappresenta come un vecchio orribilmente squallido, *sed cruda viridisque senectus,* dalla barba folta, bianca ed irsuta, coperto da un lurido manto annodato sulle spalle. Egli accoglie nella sua nera barca, per trasportarli all' altra riva soltanto coloro che ebbero sepoltura, respingendo irosamente col remo le anime degli insepolti, che devono attendere cent'anni prima di essere accolte. Dall'altra parte dello Stige comincia il vero inferno, che si divide, come sopra vedemmo, in tre distinte regioni; su codesta spiaggia, tutta fangosa e coperta di canne, sta sdraiato un altro mostro mitologico, figlio di Tifaone ed Echidna: Cerbero, il cane dalle tre teste e dalla coda di drago, che fa rintronare co' suoi latrati il baratro infernale.

La prima delle tre regioni che s'incontra appena varcato lo Stige è quella che denominammo intermedia, e che ora possiamo chiamare senz'altro il limbo, sul principio del quale Minosse giudica le anime dei defunti, determinando a ciascuna il luogo di espiazione. E qui ci si rivela sùbito l'intento che mosse Virgilio a descrivere la vita d'oltre sepolcro; egli si affretta ad avvertire che in codesta seconda vita i dolori e le gioie non sono distribuite a caso, ma secondo un rigoroso criterio di giustizia:

Nec vero hae sine sorte datae, sine judice, sedes.
Quaesitor Minos urnam movet; ille silentum
Conciliumque vocat, vitasque et crimina discit (20).

Il limbo può imaginarsi diviso a sua volta in tre parti, di cui la prima, vale a dire la più prossima allo Stige, è occupata dai bambini « cui l'immatura morte staccò dal seno della madre e dalla dolce vita », da quelli che furono ingiustamente condannati per falso delitto e dai suicidi. La seconda è tutta contornata e nascosta da una folta siepe di mirto, e si chiama Campo delle Lacrime, nel quale s'aggirano silenziosamente «quelli

che un amore infelice con cruda morte consunse; gli affanni non li abbandonano nella stessa morte ». Fra costoro, oltre a molti personaggi mitologici, il nostro poeta ci mostra anche l'infelice regina di Cartagine, che davanti alle lacrime di Enea rimane « più insensibile della dura selce o di un Marpesio macigno ». Nell'ultima parte hanno loro sede guerrieri famosi, che palleggiano ancora le armi e salgono sui carri di battaglia: Enea vi scorge le ombre dei compagni morti in difesa della patria, dei Greci uccisi sotto le mura di Troia, e infine lo straziato simulacro di Deifobo, il cui episodio è assai più commovente di quello di Elpenore descritto da Omero (21). Tutte queste anime che Virgilio ha radunate nella prima parte del suo inferno, non sono sottoposte a pena alcuna; tuttavia esse traggono una esistenza supremamente lugubre e monotona in codeste tristi abitazioni, prive di sole e di luce.

Donde ha tolto Virgilio codesto suo concetto di una regione intermedia fra il Tartaro e l'Eliso, tra l'inferno e i beati regni? Questa è la domanda che si son sempre posta dinanzi i commentatori, senza che alcuno sia mai riuscito a darle una risposta soddisfacente. Delle ipotesi ne furono avanzate molte. Il Warburton, ad esempio, afferma che Virgilio non ha inteso descrivere se non la prima parte dei misteri di Eleusi, nella quale si facevano appunto comparire le anime dei neonati; ma noi vedemmo già quale valore possa ragionevolmente attribuirsi a codesta interpretazione. Il Boissier crede invece che il poeta siasi ispirato a quella frase della descrizione platonica dell'inferno: « Di coloro che appena nati morirono, o vissero sol breve tempo, altre cose ne riferì, che ora non è il caso di ricordare » (22); ma a noi sembra molto dubbio il vedere in codesto rapido e breve accenno l'origine del complesso limbo virgiliano.

Ad ogni modo, la questione è di tanta importanza teologica e storica che merita di essere attentamente considerata. Com'è noto, i teologi cattolici designano colla parola « limbo » la prima parte del regno d'oltretomba, nella quale hanno sede le anime di quei defunti che sono escluse dalle gioie del cielo senza essere condannate ai tormenti dell'inferno; esso si divide in *limbus Patrum* nel quale si trovano i giusti pagani, e in *limbus infantium* nel quale sono posti i fanciulli morti senza aver ricevuto il battesimo. Quanto al limbo dantesco, anch'esso è popolato d'*infanti*, di *femmine* e di *viri*, e posto sul lembo superiore (*il primo cerchio che l'abisso cigne*) di quell'immenso imbuto costituito da nove cerchi digradanti e man mano restringentisi fino al centro della terra, che è l'inferno di Dante (23). Ora gli storici delle religioni - non certo i teologi cattolici - sono oggimai concordi nel ritenere che la prima idea del limbo cristiano sia derivata appunto da codesta regione intermedia dell'inferno di Virgilio; poichè così la parola limbo come il luogo che essa designa, non solo non si trovano mai accennati da nessuno degli altri scrittori pagani, ma nemmeno dai Padri dei primi secoli della Chiesa. Fino a

S. Tommaso il soggiorno dei morti non si concepiva che diviso in luogo di dannazione e luogo di premio, e la voce latina *limbus* era adoperata per significare la parte estrema o l'orlo di un vestimento, o il lato esteriore più vicino all'estremità di un cerchio o di qualsiasi figura rotonda. Quindi non si trova alcun accenno al limbo nè nella Sacra Scrittura nè nei Libri delle Sentenze di Pietro Lombardo; e la discesa di Cristo a quello che fu poi il limbo si esprimeva colle parole generiche *descendit ad inferos*. Lo stesso S. Agostino non pone ancora gradazione alcuna fra la felicità e la dannazione, quindi insegna che i fanciulli morti senza battesimo non solo sono privati della gloria celeste, ma anche condannati eternamente, benchè sottomessi a minori tormenti: *damnatio mitissima et tolerabilior* (24).

Per poter risolvere in modo definitivo la questione dell'origine del limbo virgiliano, noi crediamo si debba anzi tutto separarla in due questioni distinte; e cioè, da chi sia stato tratto il nostro poeta a collocare sull'orlo dell'inferno le anime dei fanciulli, degli innocenti condannati, dei suicidi, delle donne morte per amore e dei guerrieri uccisi in battaglia; quale criterio affatto nuovo nella storia delle religioni antiche l'abbia indotto a privare codeste anime così dei supplizi del Tartaro come delle gioie dell'Eliso. Riguardo al primo problema, un esame attento dell'inferno omerico ci ha fermamente convinti che la collocazione del limbo virgiliano trae origine da Omero. Quando Ulisse, disceso sulle spiaggie desolate dei Cimmerj, vuol far apparire davanti a sè le ombre dei defunti, scava una larga fossa vicino alla rupe ai cui piedi s'inabissano il Cocito e il Flegetonte; quindi riempie la fossa di miele di acqua di vino e di farina, chiamando ad alta voce le anime dei trapassati. Non appena ha terminata la sua invocazione, « ecco sorgere dall'Erebo le pallide ombre dei morti:

νύμφαι τ' ἠίθεοί τε πολύτλητοί τε γέροντες
παρθενικαί τ' ἀταλαὶ νεοπενθέα θυμὸν ἔχουσαι,
πολλοὶ δ' οὐτάμενοι χαλκήρεσιν ἐγχείῃσιν,
ἄνδρες ἀρηίφατοι βεβροτωμένα τεύχε' ἔχοντες·
οἳ πολλοὶ περὶ βόθρον ἐφοίτων ἄλλοθεν ἄλλος
νεσπεσίῃ ἰαχῇ· ἐμὲ δὲ χλωρὸν δέος ᾕρειν (25).

Queste anime che si presentano prime ad Ulisse, sono dunque a un dipresso le stesse che si presentano ad Enea appena entrato nel vero inferno, vale a dire le stesse che popolano il limbo virgiliano: « giovanette appena maritate, giovani non ancora ammogliati, vecchi che molto hanno sofferto, vergini ancora acerbe che hanno nell'animo una sciagura recente (d'amore), e molti guerrieri feriti dalle bronzee lance e uccisi in battaglia colle armi ancora insanguinate ». Omero, com'è noto, non fa distinzione

alcuna nel suo inferno tra luogo di castigo e luogo di premio; le anime dei morti vi si aggirano tutte alla rinfusa, tutte ugualmente addolorate della loro condizione e rimpiangenti la vita: « Non cercare di consolarmi della morte, o glorioso Ulisse – esclama Achille; – io amerei piuttosto servire qualche contadino povero e con scarso alimento, che regnare su tutti quanti i trapassati » (26). Tuttavia, se le prime ombre che compaiono ad Ulisse sono appunto quelle dei fanciulli e delle fanciulle, delle donne morte per amore, dei guerrieri uccisi in battaglia, non è forse naturale il supporre che esse abbiano la loro sede vicino alla porta dell'Erebo, vale a dire sul *lembo* dell'inferno?

Ma la questione del luogo non ha, alla fin fine, che una importanza relativa. Omero non fa parola della condizione di codeste anime, mentre Virgilio ha immaginato per esse una maniera speciale dell'esistenza d'oltretomba; è qui che si manifesta l'originalità del pensiero di Virgilio, ed è qui che si appalesa tutta l'estensione del suo intento morale e politico, col quale soltanto può risolversi la dibattuta questione. Molti critici e commentatori hanno acerbamente rimproverato il poeta latino per aver escluso dalle gioie dell'Éliso tutte codeste anime, le quali, per cause nobilissime o indipendenti dalla loro volontà, s'erano divelte anzi tempo dal corpo: « che cosa si può immaginare di più ributtante e di più scandaloso – esclama con enfasi il Bayle – del castigo cui sono sottoposte codeste piccole creature che non hanno ancora commesso alcun peccato, e della pena di coloro la cui innocenza fu oppressa sotto la calunnia?» (27). Ma questi rimproveri sono ingiustificati, e traggono origine dall'ignoranza dell'altissimo fine sociale che animava il poeta. La condizione dei fanciulli e, in generale, dei figli di famiglia, era lungi dall'essere felice presso il popolo romano, perchè in nessun altro paese del mondo la *patria potestas* era così assoluta e spinta alle sue estreme conseguenze come in Roma: « *nulli alii sunt homines* – confessa lo stesso Gaio – *qui talem in filios suos habent potestatem qualem nos habemus* » (28). La legge concedeva al padre un potere assoluto di disposizione sopra i suoi figli, potere che non cessava se non colla morte; egli era autorizzato ad esporli, a venderli e persino ad ucciderli. La pratica crudele e snaturata di esporre i fanciulli era assai diffusa tra i Romani, ed aveva grandemente affievolito nel loro animo i sentimenti della natura e della morale; si esponevano gli aborti, i bambini malaticci e quelli nati in un giorno di pubblica sventura (*dies ater*). Così Svetonio ci ricorda che furono esposti tutti i fanciulli nati nel giorno della morte di Germanico (29). Quanto al vendere i propri figli, Diocleziano fu il primo a proibirlo con apposita legge; e dobbiamo poi venire fino agli imperatori cristiani per veder trattata di *parricidium* l'uccisione d'un figlio (30). Virgilio non poteva non commuoversi davanti a codesta triste condizione di cose, non poteva non preoccuparsi dell'onta o del danno che ne derivava alla

patria. Pensò quindi che nulla sarebbe stato più efficace a ravvivare i sentimenti e gli istinti naturali dei genitori, a spingerli ad aver cura dei figli, del mostrar loro che i fanciulli morti in tenera età non vanno al Tartaro — chè il suo animo giusto e mite non l'avrebbe consentito — ma nemmeno all' Eliso, come potevano suggerirgli il suo cuore e la credenza comune, bensì in un luogo intermedio di eterna tristezza e oscurità.

Le stesse considerazioni si possono fare riguardo a tutte le altre categorie di defunti che occupano il limbo, e che hanno costituito sino ad ora uno dei punti più difficili e controversi dell' inferno virgiliano. È sempre l' intento morale del poeta che illumina le oscurità. Il suicidio era a quei tempi una delle maggiori piaghe sociali, e dai più si credeva azione nobilissima il togliersi la vita quando le circostanze lo richiedessero. Virgilio non condivideva, come vedemmo, questa opinione comune, anzi la stimava, come era infatti, sommamente perniciosa; per porvi un freno egli s' argomentò di porre sul limite dell' inferno i violenti contro sè stessi, i quali non avrebbe potuto condannare al Tartaro perchè fra loro si trovavan pure molti uomini grandi, che egli ammirava. Le ingiuste condanne, gli errori giudiziari voluti — così frequenti ancor oggi dopo tanti secoli di progresso scientifico e morale — erano un altro dei delitti più comuni in codeste età di continui sovvertimenti politici, di lotte partigiane accanite; e nulla era più adatto a richiamare i magistrati alle norme della giustizia e della equità come il mostrare che i condannati innocenti, per quanto tali, sarebbero stati esclusi eternamente dalle gioie dell' Eliso. Riguardo poi alle donne morte per amore e ai guerrieri uccisi combattendo, il misoginismo di Virgilio e la sua avversione alla guerra ci spiegano in parte la condizione speciale in cui ha voluto porli. Ma devesi anche considerare che le femmine che s' aggirano meste per i *lugentes campi*, sono quasi tutte più disgraziate che colpevoli, ed hanno finito la loro vita anzi tempo o col suicidio, come Fedra, Didone, Evadne, Laodamia, o uccise da altri come Erifile, Procri, Ceneo. Quanto all' ultima categoria, Virgilio non ha inteso porre in essa quelli che morirono coll' armi in pugno in difesa della patria, come crede la maggior parte dei commentatori, ma i guerrieri ambiziosi; infatti questi ei s' accontenta di appellare *bello clari,* mentre invece i caduti per la patria li designa chiaramente col *ob patriam pugnando vulnera passi,* e li colloca nelle sedi dei beati. Quindi non hanno alcuna ragione di essere i rimproveri mossi anche a tal riguardo al nostro poeta.

In fondo al limbo, quindi in fondo al settore dei guerrieri, la via si partisce in due: la destra conduce all' Eliso, la sinistra al Tartaro, nel quale sono castigati i rei di colpe che non ammettono perdono. Qui è palese l' imitazione platonica; anche il filosofo ateniese ci descrive queste due fauci dei regni sotterranei, nell' una delle quali, la sinistra, i giudici cacciano i malvagi, mentre nell' altra inviano i buoni (31). Il Tar-

taro virgiliano si deve imaginare costituito da una buca enorme, la quale, come per Omero Esiodo e Platone (32), si sprofonda due volte tanto sotto le ombre, quanto è lo spazio che si può vedere dalla terra al cielo, ossia dallo stesso Tartaro al cielo:

Tartarus ipse
Bis patet in praeceps tantum, tenditque sub umbras,
Quantus ad aethereum coeli suspectus Olympum (33).

Codesto abisso è sovrastato da una immensa rupe, e circondato dal Flegetonte e da tre giri di mura. Si entra in esso per una porta smisurata, ai cui lati si rizzano colonne di diamante « che niuna forza di uomini nè di celesti potrebbe rompere col ferro »; sopra la porta si alza un' altissima torre di ferro, in cima alla quale sta assisa Tisifone, sorvegliando notte e giorno l' entrata senza mai chiuder occhio al sonno. Governa la città tartarea il mitico Radamante, il quale non si deve considerare come giudice, ma come semplice esecutore delle sentenze pronunziate da Minosse sul limitare dell' inferno; egli « castiga, e ode gli inganni, e sforza a confessare ciò di cui altri lassù si rallegra con vana lusinga, e differì di espiare sino al punto di morte le commesse colpe ». In questo officio che a Radamante attribuisce il poeta, si appalesa ancora una volta il fine che lo indusse a descrivere la vita futura; il qual fine si rivela pure nella qualità dei malvagi che ivi sono sottoposti ai più tremendi castighi.

Ed infatti, non è stato sufficientemente posto in luce come tutte le colpe punite nel Tartaro, sono quelle che si riferiscono al vivere sociale, ed erano più particolarmente proprie della società romana. I dannati che Virgilio pone nell' abisso infernale si possono dividere - a nostro giudizio - in sette categorie. La prima è costituita dagli atei, da tutti coloro che furono irriverenti o ribelli agli dèi, sia assaltando l' Olimpo, sia arrogandosi onori divini, sia imitando le folgori di Giove. Questi sono tutti eroi mitologici, che il poeta latino ha tolto in gran parte dall' epico greco, come pure ha imitato da Omero i supplizi a cui codesti rei sono sottoposti (33). Appartengono alla seconda tutti coloro i cui delitti, pur essendo dannosi alla morale e alla società, non cadono sotto la diretta sanzione delle leggi umane: perciò il poeta ha voluto mostrare che tutti quegli sciagurati che in vita odiarono i loro fratelli, o maltrattarono i propri genitori, o ordirono frodi ai clienti, o godettero egoisticamente delle ricchezze accumulate, senza farne parte ai legittimi eredi — e di questi colpevoli *maxima turba est* — se in vita non possono essere puniti dagli uomini, ricevono però dopo morti il giusto castigo dagli dèi. La terza, per contro, è composta da coloro che furono condannati a morte per adulterio; ponendoli nel profondo del Tartaro, Virgilio ha inteso

ammonire che codesto crimine, anche se punito colla più terribile delle pene umane, non sfugge per questo al massimo dei castighi divini. Viene quindi la categoria di coloro che non ebbero vergogna di tradire la fede giurata ai loro padroni, o che suscitarono guerre scellerate e fratricide. Il ricordo delle guerre civili appena sopite doveva presentare assai numerosa la loro schiera agli occhi del poeta; il quale, accennando in altra parte dell' Eneide al regno di Plutone, mostra infatti tra essi Catilina « appiccato ad un rovinoso macigno, tutto tremante all' aspetto delle Furie » (34). Ai traditori seguono gli empi, tra i quali è Teseo, condannato a rimanere eternamente assiso, e Flegia, che grida senza posa ai peccatori che lo circondano:

Discite justitiam moniti, et non temnere Divos.

Questo ammonimento di Flegia, che provocava i frizzi mordaci di quello spirito bizzarro che fu Paul Scarron (35), costituisce un' altra delle difficoltà che i commentatori non hanno mai saputo risolvere: non è perfettamente inutile e fuor di luogo — osservano essi. — il gridare che imparino la giustizia e il rispetto verso gli dèi ad infelici che non possono più sperare perdono? Ma quando si voglia riconoscere il fine che indusse il poeta a descrivere la vita d' oltretomba, si comprenderà lo scopo di codesto ammonimento, che è rivolto ai cittadini romani non ai dannati senza scampo. Fanno parte della sesta categoria quelli che vendettero la patria a prezzo d' oro, sottoponendola ad una odiosa tirannide, e quei magistrati e dominatori che trasgredirono alle leggi da essi medesimi pubblicate. L' ultima è costituita dagli incestuosi.

L' Eliso è una vasta e ridente regione, trascorsa da due fiumi, l' Eridano e il Lete, e tutta a boschetti, valli, colline e verdi praterie; ha costellazioni proprie, un proprio sole che la illumina di purpurea luce e diffonde un più spirabil aere *(largior aether)* per quelle liete campagne. Come nel Tartaro sono puniti i delitti che più nuociono al vivere sociale, così nell' Eliso ricevono il premio adeguato quelli che con la loro virtù recarono maggior vantaggio alla patria e alla società. Già l' oratore arpinate aveva detto nel suo sogno *Sogno di Scipione*, che « a tutti coloro i quali avranno conservata, aiutata e accresciuta la patria è riservato un posto nel cielo, dove essi trascorrono una esistenza beata ed eterna; perchè nessuna delle cose terrene è più accetta a Colui che governa tutto il mondo, di quei consigli e compagnie di uomini ragionevolmente raccolti, che si chiamano nazioni; per la qual cosa i rettori e difensori di esse, dopo morti ritornano in cielo » (36). Ed infatti Virgilio ha riunito nelle *beatas sedes* gli antichi legislatori, i fondatori di città, quelli che soffersero ferite combattendo in difesa della patria, i sacerdoti che seppero conservarsi casti, coloro che scopersero e insegnarono agli uomini

le arti e le industrie, i poeti che cantarono la religione, la patria, la virtù, e quelli che beneficarono in qualsiasi modo i propri simili, rendendosi degni per tal modo della loro riconoscenza. Essi non hanno una sede fissa nell'Eliso, ma s'aggirano per valli e per riviere, raggruppandosi secondo le proprie inclinazioni, e - conforme alla credenza degli antichi - dilettandosi di quelle cose stesse che avevano maggiormente amate in vita. Così i poeti si riuniscono a banchettare sull'erba, cantando inni giocondi di vittoria; i guerrieri trascorrono invece il loro tempo tra i carri, le armi ed i cavalli, poichè

quae gratia curruum
Armorumque fuit vivis, quae cura nitentes
Pascere equos, eadem sequitur tellure repostos.

E qui finisce il vero e proprio inferno, l'inferno tradizionale colle sue gioie e i suoi tormenti, con la sua separazione di puniti e di premiati, con i suoi mostri mitologici, co' suoi personaggi leggendari. Ora incomincia invece l'inferno filosofico, che non solo è affatto diverso dal primo, ma che col primo è in assoluta contraddizione. Fino ad ora noi siamo riusciti a rischiarare tutte le oscurità che rendevano difficile la lettura di questo canto, richiamandoci costantemente al palese intento morale che aveva guidato il poeta nell'opera sua; ma giunti a questo punto dobbiamo confessare che nessuno sforzo di critica sagace varrebbe a togliere lo stridente dissidio che esiste tra la prima e la seconda parte del libro sesto, perchè esso deriva appunto da quella disparatezza di fonti cui più sopra abbiamo accennato.

E infatti, due inferni distinti vi hanno nel libro sesto: il primo, che il poeta fa percorrere da Enea, è costruito per la maggior parte sulle leggende popolari della Grecia e di Roma; il secondo, descritto da Anchise ad Enea, è tolto interamente dalle fantasie filosofiche degli Orfici, di Pitagora e di Platone, ed ha per fondamento le dottrine dell'anima del mondo, della purificazione e della metempsicosi (37). In questo secondo inferno le condizioni delle anime sono ben diverse dal primo: dopochè l'anima umana — che, come vedemmo, è costituita dalla medesima essenza eterea dell'anima del mondo e della divinità — s'è separata dal pesante involucro che la imprigionava, essa deve purgarsi di tutte le macchie e le corporee lordure *(corporeae pestes)* contratte nel suo lungo connubio colla materia terrena. La purgazione può avvenire in diversi modi, a seconda della maggiore e minore profondità di codeste macchie, vale a dire secondo che codeste anime furono più o meno asservite alle cupidigie e ai piaceri del corpo. Alcune di esse vanno errando qua e là in balia dei venti, altre sono immerse nell'acqua, altre purificate col fuoco:

exercentur poenis, veterumque malorum
Supplicia expedunt. Aliae panduntur inanes
Suspensae ad ventos: aliis sub gurgite vasto
Infectum eluitur scelus, aut exuritur igni:
Quisque suos patimur manes.

Fin qui l'imitazione platonica è evidentissima, nè occorre ci fermiamo a dimostrarlo, poichè tutte queste dottrine si possono trovare largamente esposte nel Fedone nella Repubblica e nel Timeo. Riguardo poi al *quisque suos patimur manes*, i commentatori non sono per anco riusciti a mettersi d'accordo. Alcuni, come il Ladewig, considerano i *manes* come spiriti usciti dal corpo, ancora tutti impressi dei vestigi della materia e quindi soggetti alle prove dolorose delle catarsi (38); altri intendono per *manes* le Furie o gli altri minori dèi infernali, esecutori delle sentenze pronunziate da Minosse, altri infine i maligni fantasmi dei defunti, che sotto la guida della terribile dea Mania tormentano le anime. Noi crediamo invece che con codesta frase il nostro poeta abbia inteso alludere al genio o demone particolare, che, secondo la dottrina platonica, ci accompagna durante tutta la vita quale testimonio delle nostre opere, e durante la morte quale ministro dei castighi divini (39).

Quando adunque, dopo un lungo volger di anni, le anime si sono lavate dalla macchia congenita *(concretam labem)* ed è ridivenuto puro il sentimento celeste e la scintilla del semplice fuoco divino *(aetherium sensum atque auraï simplicis ignem)*, dio le chiama tutte intorno a sè, perchè tornino ad informare nuovi corpi. Prima però esse sono costrette a bere una certa quantità di acqua del fiume Lete, affine di perdere ogni ricordo della vita passata ed aver vaghezza di ritornare sulla terra. Il fiume Lete scorre in una parte remota dell' Eliso, lungo una stretta valle *(reducta valle)* coperta di boschi silenziosi: sulle sponde di esso Enea scorge infatti una grande moltitudine di popoli e di genti, che diffondono tutt'intorno un lieve ronzio « come nei prati, ove le api nei giorni sereni dell' estate posano su vari fiori e s' aggirano intorno ai candidi gigli ». Secondo i miti esposti dal filosofo ateniese nella visione d'Er di Pampilia, le anime purificate, prima di bere l'acqua del Lete, dovevano presentarsi dinanzi a Lachesi, una delle tre Moire, figlia della Necessità, la quale gettava loro dinanzi le sorti delle anime e ogni fatta modelli di vita. Ciascuna poteva scegliere a suo talento quella che più le piacesse; così l'ignoto soldato di Pampilia vide Orfeo scegliersi la vita del cigno, in odio alle donne, e per contro vide un cigno che aveva mutato la parte sua in quella d'uomo; il buffone Tersite vestì le forme di scimmia; l'anima di Agamennone, per odio all' umana specie, si mutò in aquila, e quella di Ulisse, per la memoria dei passati travagli, scelse la vita di un uomo privato e senza pensieri (40). Virgilio invece non accenna alla pos-

sibilità del tramutarsi dell'uomo in bruto, o inversamente, e sembra ammettere che la scelta del genere di vita terrena non appartenga alle anime stesse, ma a dio. Infatti Anchise fa sfilare in ordine cronologico dinanzi ad Enea tutti « i posteri che a lui s' apparecchiano nell' Itala nazione », da Silvio a Marcello: quindi una volontà superiore indipendente doveva aver già fissato i loro destini.

Ma qual' è la durata del periodo di purgazione, vale a dire dello spazio di tempo che corre dal momento della morte a quello in cui l' anima è condotta a bere l' acqua dell' oblio e sta per ricominciare una nuova vita? Mille anni, secondo Platone; perchè « di quante mai ingiurie cadaun' anima e a quantunque abbiale fatte, di tutte partitamente (deve) scontar essa la pena, e dieci volte per cadauna; ciò fare che cadauna pena duri cent' anni, avvegnachè questa sia la misura della vita umana affinchè scontino decupla la pena del lor peccato » (41). Virgilio ha seguito anche in questo il filosofo greco: egli infatti stabilisce così la durata della vita oltremondana:

Has omnes, ubi mille rotam volvere per annos,
Lethaeum ad fluvium deus evocat agmine magno:
Scilicet immemores, supera ut convexa revisant
Rursus, et incipiant in corpora velle reverti.

Però non deve intendersi, come fanno i più, che tutte le anime siano assogettate a questo lungo periodo di purgazione; secondo la dottrina platonica, qui seguita da Virgilio, alcune di esse, quelle cioè che uscirono dalla terra incontaminate e pure, senza nulla trar seco delle nequizie del corpo, sono inviate senz' altro *aëreis in campis latis* dell' Eliso, ove rimangono poi eternamente. Questo ci sembra il vero e l' unico senso delle parble di Anchise:

per amplum
Mittimur Elysium, et pauci laeta arva tenemus;

mediante questa interpretazione, che si ricollega strettamente alle dottrine ascetiche esposte qui ed altrove dal poeta, e da esse logicamente deriva, si risolve una delle maggiori difficoltà dell' inferno filosofico di Virgilio. E infatti, se tutte indistintamente le anime fossero assoggettate ad un periodo millenare di purgazione, come potrebbesi spiegare la presenza di Anchise, morto da poco tempo, nelle sedi dei beati?

Ed ora che conosciamo il sistema della vita futura esposto nella seconda parte del libro sesto, ci riuscirà facile il comprendere quanto esso sia diverso dall' altro esposto nella prima. In quello le ombre dei morti sono traghettate nell' inferno da Caronte, giudicate da Minosse e asse-

gnate parte al Limbo, parte all'Eliso, parte al Tartaro, ove ad ogni delitto corrisponde una pena proporzionata; in questo non esistono nè regni sotterranei, nè fiumi, nè nocchieri, nè giudici, nè separazioni di colpevoli maggiori o minori, ma tutte le anime vengono divise in pure ed impure, e le prime sono inviate al cielo le seconde purgate nell'aria, nell'acqua o nel fuoco. Nel primo le anime conservano integro il ricordo della loro esistenza terrena, con tutti gli affetti e gli odi, i sentimenti e le passioni che le avevano agitate in vita; nel secondo esse non sembrano avere nè il ricordo dell'esistenza passata, nè il presentimento dell'esistenza futura, e sfilano indifferenti e silenziose dinanzi ad Enea, senza nemmeno mostrare di riconoscere il capostipite della loro schiatta. Nell'inferno tradizionale l'*espiazione* è eterna, nè potrà mai cessare per quanto sia grande il castigo e sincero il pentimento; in quello filosofico la *purificazione* dura per tutte le anime indistintamente mille anni, trascorsi i quali esse sono pure e ricominciano una novella esistenza. Quindi mentre nel primo è posta l'immortalità dell'anima, nel secondo è negata: poichè ivi non si tratta più di una medesima esistenza che si prolunga eternamente al di là del sepolcro, ma di una serie di esistenze nuove e distinte, che ricominciano ogni volta da capo. Avrebbe dunque potuto il nostro poeta togliere queste stridenti contraddizioni? Dissimularle forse, ma farle scomparire del tutto no, per quanta cura, per quanta arte, per quanto studio vi avesse posto. Esse sono, lo ripetiamo, una conseguenza necessaria del modo onde il libro sesto è stato composto, e si trovavano nelle credenze medesime dei contemporanei. I quali dovevano meravigliarsene assai meno di noi, perchè ciascuno poteva scoprirle nel fondo stesso della propria coscienza (42).

Siamo giunti così alla fine del viaggio sotterraneo di Enea e della sibilla. Le ombre dei futuri eroi di Roma sono passate silenziosamente davanti al figlio d'Anchise, ultima fra tutte l'ombra dolorosa del giovine Marcello. Più nulla ormai rimane da vedere o da conoscere al principe troiano, quindi i due solitari pellegrini s'avviano per tornare *superum ad lumen.* Due sono le porte dalle quali si può uscire dal soggiorno dei defunti: una è tutta di corno, l'altra di candido avorio. Dalla prima sortono le ombre veritiere, dalla seconda i sogni fallaci che ingannano i mortali; Enea e la sibilla escono per quet'ultima.

Sunt geminae Sommi portae; quarum altera fertur
Cornea, qua veris facilis datur exitus umbris;
Altera candenti perfecta nitens elephanto;
Sed falsa ad coelum mittunt insomnia manes.
His ubi tum natum Anchises unaque Sibyllam
Prosequitur dictis, portaque emittit eburna.

Perchè Virgilio ha fatto uscire il suo eroe dalla porta d'avorio? Forse per significare che ciò che Enea aveva creduto di vedere non era che un vano sogno, e che quindi tutto quello che è narrato in questo libro è una pura finzione? La maggior parte dei commentatori – quando non preferiscono tacere, come fanno il Ladewig, il Rota, l'Arcangeli, ecc. – accettano questa seconda interpretazione, giustificandola con argomenti più o meno ingegnosi. Servio, ad esempio, che è sempre fisso nel suo concetto della grande sapienza di Virgilio, commenta così questi versi: « *Phisiologia vero hoc loco habet. Per portam corneam oculi significantur, qui et cornei sunt coloris, et duriores coeteris membris: nam frigus non sentiunt: sicut etiam Cicero dicit in libris de natura deorum. Per eburneam vero portam os significatur a dentibus. Et scimus quia quae loquimur, falsa esse possunt: ea vero quae videmus, sine dubio vera sunt. Ideo Aeneas per eburneam emittitur portam* » (43). Il Warburton, naturalmente, ritrova in questi versi una nuova conferma alla sua interpretazione favorita, asserendo che « con la prima porta d'avorio Virgilio vuol esprimere la realtà di una nuova vita futura, e con la seconda le rappresentazioni enigmatiche che se ne faceva negli spettacoli dei misteri: cosicchè le visioni che ebbe Enea erano fallaci non in quanto fosse falso il dogma della vita futura, ma perchè ciò che egli vide non avvenne realmente negli inferni, bensì nel tempio di Cerere » (44). Il P. De la Rue, nel suo diligente commento, afferma senza tanti preamboli che « *cum igitur Virgilius Aeneam eburnea porta emittit, indicat profecto, quidquid a se de illo inferiorum aditu dictum est, in fabulis esse numerandum* » (45).

Noi non possiamo ammettere che tale sia realmente il significato riposto di questi ultimi versi. Virgilio era troppo grande artista per chiudere in un modo così meschino il canto più splendido del suo poema immortale. Ma oltre che poeta sommo, Virgilio era anche un credente sincero, un caldo patriota, un buon cittadino: questa ci sembra la conclusione più sicura di tutto il nostro studio. Egli non credeva soltanto alla realtà di una vita oltremondana di premio o di castigo, ma voleva anche che codesta credenza fosse condivisa dai suoi contemporanei, perchè aveva compreso la grande efficacia morale che poteva esercitare su di loro. Il libro sesto è insieme l'espressione e il prodotto di questi suoi convincimenti. Quindi le due porte d'uscita vogliono essere riguardate come un semplice ornamento poetico, suggeritogli, qui come altrove, da una diffusissima tradizione mitologica, contenuta già in questi versi di Omero, che ha quasi letteralmente tradotti:

δοιαὶ γάρ τε πύλαι ἀμενηνῶν εἰσὶν ὀνείρων.
αἱ μὲν γὰρ κεράεσσι τετεύχαται, αἱ δ'ἐλέφαντι.
τῶν οἳ μέν κ' ἔλθωσι δία πριστοῦ ἐλέφαντος,

οἵ ῥ' ἐλεφαίρονται, ἔπε' ἀκράαντα φέροντες·
οἳ δὲ διὰ ξεστῶν κεράων ἔλθωσι θύραζε,
οἵ ῥ' ἔτυμα κραίνουσι, βροτῶν ὅτε κέν τις ἴδηται (46).

---

§ 5. — Terminata così la nostra lunga ricerca, crediamo affatto inutile riassumerne i resultati generali, per stabilire a quale delle scuole che allora fiorivano nel mondo romano il nostro poeta siasi maggiormente accostato. Più volte abbiamo avuto occasione di accennarlo, specie in quest' ultima parte dell' opera; nè il lettore che ci abbia seguìto pazientemente fin qui avrà desiderio di sentirlo ripetere. Quindi, anzichè dilungarci in un inutile e pedestre lavoro di riassunto, stimiamo miglior cosa chiarire le ultime difficoltà che potessero esser rimaste nella mente dei lettori, richiamando a tal uopo i punti più importanti della ricerca.

Distrutta da prima la secolare e diffusissima credenza che faceva di Virgilio un timido seguace della scuola epicurea, noi dimostrammo poscia com' egli si ricolleghi invece a quella corrente mistica e teologica, che nella storia del pensiero filosofico si contrappone direttamente alla corrente scientifica e positiva rappresentata dall' epicureismo (1). E come ai tempi del nostro poeta era lo stoicismo che raccoglieva sotto le sue insegne gli spiriti più bisognosi di appoggiarsi al sovrannaturale, più ligi al passato, più fedeli alle tradizioni religiose, così le dottrine filosofiche di Virgilio sono tutte improntate all' antica sapienza del Portico.

Ma lo stoicismo romano era ben diverso dal primitivo stoicismo greco. Emigrando da Atene a Roma, le dottrine di Zenone e di Cleante s' erano profondamente trasformate sotto l' influsso del nuovo ambiente e dei nuovi bisogni spirituali che s' andavano via via maturando nel seno della società romana. Non il materialismo panteistico dei primi stoici, non il loro rigido determinismo, non le loro astrusità dialettiche, sì bene i dogmi spiritualistici ed ascetici del grande filosofo ateniese potevano corrispondere ad un clima storico, nel quale già lampeggiavano i primi bagliori di quella profonda rivoluzione delle coscienze che fu il cristianesimo. Ed infatti la storia della filosofia romana è caratterizzata da un sempre maggiore sovrapporsi del pensiero platonico sul tronco delle dottrine stoiche, che timido ancora in Posidonio e in Panezio, diventa poi evidentissimo in Seneca, in Epitteto, in Marco Aurelio.

Virgilio, di poco anteriore a Seneca e vissuto quando era ancor viva nel mondo romano l' ammirazione per i libri di Panezio, si ricongiunge per un lato ai primi stoici romani, e preannunzia per l' altro lo stoicismo platonizzante dell' ultimo periodo. Sotto questo riguardo le opere del Mantovano, monumento imperituro del genio artistico latino, possono riuscire sommamente interessanti e suggestive anche agli occhi del filosofo:

innanzi tutto perchè ci rivelano l'albeggiare di un nuovo indirizzo nella storia del pensiero umano, poi perchè ci aiutano a comprendere quali fossero le condizioni della filosofia in un secolo che non ci ha lasciato alcuno scritto d'indole strettamente filosofica, per quanto in esso fosse vivo e diffuso l'amore a codesta scienza.

Ma il sincero sentimento religioso che animava il nostro poeta, la sua natura delicatissima d'artista, la sua qualità di poeta nazionale, che lo poneva in intimo contatto coll'anima dei contemporanei, dovevano allontanarlo recisamente dai filosofi che l'avevano preceduto e da quelli che dovevano succedergli, nella soluzione di uno dei problemi filosofici più tormentosi, che riassume e sintetizza in sè stesso ogni altro concetto del mondo e della esistenza: il problema dell'immortalità dell'anima e della condizione della vita futura. Vedemmo quante contraddizioni, quanti tentennamenti, quanti dubbi agitassero a questo proposito i filosofi romani. Virgilio, molto più conseguente di essi, avendo accettato il dogma platonico della spiritualità dell'anima, accetta senza esitazione anche quello della sua immortalità; ed a descrivere i premi e i castighi della seconda vita ha voluto consacrare il canto più drammatico, più profondo e più compiuto di tutto il suo poema.

Però, se noi spingiamo il nostro sguardo oltre questo punto particolare del pensiero di Virgilio, vedremo dileguarsi d'un tratto ogni bella coerenza di princìpi e di dottrine. Un semplice raffronto fra le sue massime stoiche, le quali cercammo di riassumere nella terza parte del nostro lavoro, e i suoi princìpi platonici, che studiammo in quest'ultima, ci porrà sotto gli occhi le più stridenti contraddizioni. Sarebbe ingiusto il nasconderlo o il negarlo, tratti da una cieca ammirazione per quello che fu il massimo degli epici latini; ma sarebbe anche ingiusto, d'altro canto, il farne uno speciale rimprovero al nosto poeta. Virgilio non era uno di coloro i quali, come dice Cicerone; « *ad quamcumque sunt disciplinam quasi tempestate delati, ad eam quasi ad saxum adhaerescunt* » (2). Tutto il nostro studio dimostra anzi il contrario. Ma la scuola filosofica che egli, come vedemmo, era costretto a seguire, portava nel suo seno stesso la contraddizione, conseguenza necessaria dell'assoluta e fondamentale disparatezza dei due sistemi che in essa si eran venuti fondendo, o, a dir meglio, confondendo.

Ma più ancora che fra i diversi princìpi filosofici, la contraddizione ci appare evidente se confrontiamo questi colle credenze religiose.

Per lungo tempo si credette che la religione greca e la religione romana fossero affatto identiche così per il sentimento che le animava, come per le divinità, le leggende ed i riti che le costituivano; e ancor oggi, sotto il nome generico di paganesimo, si suol confondere dai più l'una e l'altra delle due religioni. Ma la scienza moderna, dopo uno studio accurato delle antiche leggende italiche, dei monumenti e delle

iscrizioni romane, degli scrittori latini e dei primi Padri della Chiesa, ha potuto ormai stabilire che la religione romana ha caratteri propri, che la distinguono nel modo più assoluto da quella dei Greci, e che, in onta al sovrapporsi successivo dei culti stranieri, in onta ai colpi dello scetticismo, in onta al naturale progredire del pensiero, rimangono pressochè intatti fino agli ultimi giorni del suo dominio. Nè sarebbe possibile comprendere nel suo vero spirito la letteratura dei Romani, senza una esatta conoscenza di codesti caratteri: poichè la religione era così profondamente penetrata nella vita privata e pubblica, e ne occupava tanta parte, che non si può procedere un passo nella storia romana senza constatarne l' intervento.

Indotti da queste considerazioni, abbiamo voluto estenderci di proposito nello studio, fino ad ora trascurato, della religione di Virgilio, pur comprendendo di nuocere in tal guisa all' economia generale del nostro lavoro. Ma i resultati ottenuti crediamo siano tali da giustificare codesta non breve disgressione. Noi siamo riusciti a stabilire nel modo più positivo che Virgilio conservò integra nell' animo la fede in quella *patria religio*, in quei riti consacrati dal tempo, in quel mondo ingenuo di divinità agresti, che gli era trasmesso come un deposito sacro della tradizione degli avi. Quindi, tutti i caratteri che distinguono la vetusta religione romana da ogni altra religione del mondo antico, noi abbiamo potuto riscontrarli nei poemi virgiliani: dalla poca varietà delle leggende religiose, alla mancanza di forma plastica e di aureola poetica nei personaggi celesti; dal numero veramente enorme delle divinità, alla timidezza superstiziosa verso il loro potere; dallo spirito pratico che regolava i rapporti dell' uomo con gli dèi, alla cura affannosa di invocarne ad ogni istante l' aiuto, di prevederne le intenzioni, di placarne i sognati furori. E giacchè il carattere predominante della religione romana è quello appunto di accordare la massima importanza ai riti, che costituivano un codice complicatissimo e tirannico, sovrapposto ad ogni minimo atto, ad ogni infima circostanza della vita, noi abbiamo anche voluto fare una rapida corsa attraverso il campo - molto arido invero - del rituale romano, ne' suoi due rami più importanti: i funerali e i sacrifici. E codesto studio non ci servì soltanto a dimostrare la profonda conoscenza del nostro poeta nel culto del suo paese, ma anche a risolvere definitivamente alcune oscure ed intricate questioni di diritto pontificale, valendoci a tal uopo della autorità indiscutibile di Virgilio.

Per fermo, accanto all' elemento nazionale, è facile a riconoscersi nella religione di Virgilio anche l' elemento ellenico, che era penetrato in Roma al tempo dei Tarquinj, ed aveva contribuito a trasformare non poco la primitiva religione dei Quiriti. Ma, come vedemmo, gli dèi, il culto e l' antropomorfismo greco non erano giunti a sovrapporsi così completamente all' antica religione romana, da cancellare quei caratteri

particolari, che le derivavano dalla natura stessa dei popoli onde aveva avuto l'origine. E codesti caratteri sono ancora più manifesti in Virgilio, spirito essenzialmente romano, educato e vissuto nelle gloriose memorie del passato, al culto delle quali voleva anche ricondurre i suoi concittadini.

Sembrerà per avventura a taluni che noi abbiamo esagerato non poco nell'attribuire a Virgilio una fede sincera ed oggettiva in quei presagi divini, in quei miti ingenui, in quelle divinità chimeriche, in quelle apparizioni notturne di defunti, che hanno tanta parte nei poemi virgiliani. « Il macchinario mitologico dell'Eneide — ci osservava Gaetano Negri — è così artifizioso e così *voluto,* che mi pare proprio impossibile il vedervi l'esposizione di una fede vera. Il Manzoni sì negli *Inni sacri* crede davvero a quello che dice, Virgilio mi pare un credente in mancanza di meglio. E il meglio non doveva spuntare se non quel giorno in cui l'uomo cominciasse a comprendere che la spiegazione della natura non sta nel sovrannaturale, ma, bensì, nella natura stessa, e sapesse dare a tale idea uno svolgimento razionale; cosa che Epicuro, il quale ne aveva avuto il presentimento, non poteva fare, e che non divenne possibile se non quando si abbandonò il concetto geo e antropocentrico dell'universo » (3).

A questa obbiezione noi abbiamo già risposto, laddove dimostrammo come Virgilio fosse uno spirito essenzialmente, profondamente religioso, e come le prime impressioni della sua giovinezza, l'educazione ricevuta, la vita trascorsa fra le ingenue popolazioni dei campi, le quali conservavano integro il patrimonio dell'antica religione, tutto insomma dovesse contribuire a fare di lui un credente sincero nei miti del paganesimo. La nostra coscienza di uomini moderni, educata al metodo severo della critica, resa scettica da venti secoli di vittorie scientifiche, si ribella a credere che codeste favole, sempre assurde e spesso immorali, potessero accogliere anche per un istante il consenso dei più. Ma noi dobbiamo astrarre da ogni sentimento nostro per trasportarci col pensiero a codeste età di profonda ignoranza, quando la scienza, ristretta a poche verità malcerte, doveva abbandonare una parte immensa dell'inesplorata natura all'impero di potenze sovrannaturali. In questo modo soltanto riusciremo a comprendere come il nostro poeta potesse credere in Giano bifronte, nelle Ninfe sorelle, nelle ire di Giunone, nelle folgori di Giove, nei presagi divini, nella scienza augurale, e in quell'insieme di leggende, di formule, di riti e di superstizioni, che, per qualche secolo ancora, doveva appagare pienamente gli istinti superstiziosi delle popolazioni italiche.

Poichè non dobbiamo dimenticare che presso nessun popolo, in nessun paese le tradizioni religiose erano conservate con maggior tenacia e circondate di maggior venerazione che in Roma. Si continuavano a cantare gli antichi inni sacri (ad es. i *Saliorum carmina)* anche quando erano divenuti

inintelligibili agli stessi sacerdoti; si continuava ad aver fiducia negli antichi dèi, anche dopo che i continui disastri politici e militari ne avevano dimostrata l'impotenza; si ripetevano le antiche formule, anche quando avevano perduto ogni significato. E se codesta religione fu stromento potentissimo di dominio prima nelle mani dell'aristocrazia, poi in quelle della nobiltà, non dobbiamo credere per questo che essa fosse opera puramente politica. « Se gli uomini di stato — osserva il Maury — sfruttarono abilmente la credulità pubblica per la realizzazione dei loro disegni e la difesa dei loro interessi, essi stessi subirono, al pari dei plebei, l' influenza di codesto spirito profondamente religioso di cui i Romani erano imbevuti. Essi non sfuggirono alla superstizione e al bigottismo, che divenivano nelle lor mani al bisogno un'arma contro i propri nemici e un aiuto per le proprie ambizioni; essi credettero sovente con tutta sincerità a codeste divinità chimeriche ed a codeste favole che costituivano la teologia romana, alla realtà di quei presagi, all' efficacia di quelle prescrizioni che incatenavano la loro libertà; essi non poterono sottrarsi, a tal riguardo, a codesto terrore delle potenze misteriose dell' universo, le quali trasmettendosi fino ai nostri giorni in Italia, furon l' alimento della superstizione e la molla della pietà » (4).

Codesta natura intimamente religiosa e tenacemente conservatrice del popolo romano, ci può spiegare due fatti di estrema importanza nella sua storia spirituale: e cioè la lotta accanita e spesso cruenta che esso sostenne in difesa dell' antica *religio patrum*, prima contro lo scetticismo dei filosofi e più tardi contro gli assalti del cristianesimo. Di questo secondo fatto non è nostro còmpito l' occuparci; ci fermeremo invece sul primo, perchè esso ci darà modo di comprendere come nell' animo di Virgilio potessero coesistere, senza distruggersi, una religione ancor rozza e primitiva, ed una filosofia improntata ad un concetto ben più alto del mondo e della vita.

« O acconciarsi alle tradizioni religiose nazionali, o sparire », era questo il dilemma che, nella sua rude franchezza, il popolo romano sembrava aver gittato in faccia ai filosofi greci quand' essi, piena la mente di speculazioni ardite, avevano abbandonato le spiagge ormai deserte del Pireo per risalire le bionde correnti del Tevere. La scuola d' Epicuro, fedele alle dottrine del maestro, aveva continuato a combattere la superstizione; ed era sparita. La scuola del Portico invece, animata da un singolare ardore di proselitismo, più affine nel suo panteismo naturalistico alle religioni popolari, potè non solo accordarsi con esse, ma rafforzarle anche nella loro debolezza senile con una apparenza di giustificazione scientifica; e divenne la filosofia officiale del mondo romano. Il dio rotondo di Cleante, l' anima dell' universo, il fuoco artista *(ignis artificiosus)* fu per tal guisa il Giove pagano o principio della vita; Cerere una parte del fuoco divino penetrata nella terra; Nettuno una parte pe-

netrata nel mare, e così via via. Le leggende assurde o immorali della mitologia furono spiegate e giustificate con allegorie fisiche, e la divinazione, gli oracoli, gli auspìci, legittimati con ogni sorta di argomentazioni filosofiche (5).

Ma se l'accordo era possibile e facile tra i princìpi fondamentali dello Stoa e i dogmi più vetusti della religione romana, non era così per quelle dottrine platoniche che vedemmo penetrare in larga vena nello stoicismo romano; poichè se esse non s'opponevano direttamente alle credenze popolari, rappresentavano però uno stadio ben più evoluto del sentimento religioso. Infatti, mentre nella religione romana la divinità è concepita come una potenza cieca ed inclemente che si deve *placare* coi sacrifici, la teologia platonica invece è tutta compenetrata del concetto, che fu poi cristiano, dell'origine divina dell'anima, e della giustizia di dio; per tal modo la religione non consiste già nel placare i sognati furori celesti, ma nel *purificare* l'anima mediante la mortificazione del corpo, e nel *soddisfare* alle esigenze di codesta personificazione oltremondana della giustizia. Non era dunque possibile che questi concetti tanto disparati avessero a conciliarsi fra loro, perchè una conciliazione non sarebbe avvenuta che col sacrificio di ciò che di più intimo e di più caratteristico aveva l'antica religione. E come d'altro canto il naturale progredire dei tempi aveva aperto le coscienze dei più ai nuovi orizzonti spirituali, così la religione filosofica e la religione popolare, quasi formazioni psicologiche indipendenti, seguitarono a coesistere l'una accanto all'altra nell'animo dei Romani, fino a che il cristianesimo trionfante non ebbe distrutto ogni rudere del passato pagano.

Questo fatto, per quanto possa sembrare strano, non deve tuttavia meravigliarci. La psiche umana è un'unità naturale, in cui le produzioni vecchie persistono lungamente accanto alle nuove, sebbene fra loro repugnanti, per il grado maggiore di resistenza acquistato dalle prime: essa quindi presenta sempre, in qualsiasi momento della sua storia, quella molteplicità varia e discorde degli elementi costitutivi che si può riscontrare in tutte le altre unità naturali. Ma è nei popoli eminentemente conservatori, quale fu il romano, è nei momenti in cui si stanno maturando le più grandi rivoluzioni morali e religiose, quale fu il cristianesimo, che la coscienza umana accoglie in sè stessa maggior contrasto di sentimenti e di idee: e Virgilio, che appartenne a quel popolo e visse in quel momento, ce n'ha offerto un esempio in massimo grado suggestivo. Nell'animo suo l'antica religione degli avi e le correnti nuove del pensiero filosofico — che contenevano in germe la religione dei nepoti — occupano un posto nettamente separato, nè sarebbe possibile riempire l'abisso profondo che le divide. Come conciliare, ad esempio, le mille potenze del suo politeismo antropomorfico, col dio unico ed incorporeo che chiama le anime dei puri alle sponde del fiume Lete? e i commerci impudichi

degli dèi con gli uomini, le loro ire, le loro vendette, col concetto altissimo di una divinità infinitamente buona e perfetta? e le imprecazioni agli dèi perchè riversino ogni male sui propri nemici, col pietoso compianto per gli stessi nemici caduti in battaglia? e la pratica scrupolosa del sacrificio, col concetto della divinità giusta che premia i buoni e punisce i malvagi? e le frequenti affermazioni della implacabilità degli dèi, col concetto della sanzione oltremondana dell'operare umano?

Sono due mondi, due tendenze, due formazioni psicologiche affatto diverse, che con forza pure diversa — la forza di resistenza dell'antico e la forza fascinatrice del nuovo — si equilibrano tuttavia nella sua coscienza. Dovranno trascorrere ancora tre secoli prima che codesto equilibrio della coscienza romana possa spostarsi. Chi fa di Virgilio un precursore luminoso del cristianesimo, sbaglia dunque in egual misura di chi ne fa un seguace del paganesimo più intransigente, poichè così gli uni come gli altri non considerano che un lato solo dell'anima sua.

NOTE

§ 1.

(1) *Tuscul.*, I, 27, e II.

(2) *Tuscul.*, I, 30.

(3) Catone, che è il personaggio del dialogo, parla qui di suo figlio; ma è manifesto che Cicerone, facendolo parlare così, pensava alla propria figlia defunta.

(4) Cfr. il frammento del l. IV *de Republica* conservato da Macrobio.

(5) Orazio, *Carmina*, I, 29: *Nobilis libros Panaeti.*

(6) *Epist.* 117. Sul materialismo degli stoici, vedasi: C. A. Brolén, *De philosophia L. A. Senecae*, Upsaliae, 1880, p. 46 e segg.; e anche F. Lange, *Histoire du materialisme*, Paris, 1879.

(7) Ho voluto riportare le parole del Trezza, perchè mi parve che assai difficilmente io avrei potuto riassumere in così poche parole, e con tanta chiarezza e fedeltà, tutto il succo del pensiero platonico. Pel resto ci siamo serviti dell'opera notissima del Fouillée (Paris, 1869) e dei Manuali dello Zeller, dell'Ueberweg (*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1882) e del Fiorentino (Napoli 1887, p. 51-63).

(8) Il Negri ha rilevato, con l'abituale acutezza, le profonde contraddizioni che esistono nel pensiero di Marco Aurelio (*op. cit.*, specialmente le pagg. 121, 127, 141). Quanto a Cornuto, Musonio Rufo, Seneca ed Epitteto abbiamo intenzione di dimostrarlo per disteso in uno studio cui stiamo da tempo meditando.

(9) *De brevitate vitae*, C. X.

(10) *Ad Gallionem de vita beata*, C. XVII.

(11) Cfr. *Epist.*, XVII, CX, CXXIV, XXIII, XC, XCV, ecc.

(12) *Epist.* XLIV, LXXIV, XXXI, ecc.

(13) Tutti i discepoli di cui ci fu conservata memoria, quali Lucilio, Sereno, Nerone, ecc. appartenevano alla nobiltà.

(14) *Epist.* V; *de tranq. animi*, XVII, ecc.

(15) *De vita beata*, XVIII; si vedano anche i C. XIX, XX e XXI.

(16) Lo Zeller sostiene che Seneca non fu eclettico, ma soltanto si spinse fino agli estremi confini dello stoicismo, senza però varcarli (*Phil. der Griech.*, III, 1, p. 628). A noi sembra che questa volta il genialissimo storico della filosofia sia caduto in un grave errore, il che apparirà dal seguito della nostra dimostrazione, e ancor meglio da quel nostro studio sugli stoici platonizzanti, che più sopra abbiamo preannunziato. Riguardo alla filosofia di Seneca, oltre al Brolén già citato, si confronti: Holzherr - *Der philosoph L. A. Seneca*, Rastatt, 1880; Burgmann - *Senecas Theologiae in ihrem Verhälinss zum Stoicismus und zum Christenthum*, Berlin, 1872; Schmidt - *Essai historique sur la societé civile dans le mond Romain et sur sa transformation*

par le Christianisme, Strassbourg, 1853; *Revue des deux Mondes*, l'art. di G. Boissier sopra *Le Christianisme de Séneque*, Marzo 1871.

(17) *Epist.* 92, 30.

(18) *Epist.* 95, 52.

(19) *Epist.* 117, 2 e 10; 106, 4; 58 ecc.

(20) *Epist.* 117, 2.

(21) « *Naturalis pars philosophiae in duo scinditur: corporalia et incorporalia* ». *Epist.* 89, 16 e segg.

(22) « *Tempus incorporale est, inritum non fit* », *de brev. vitae.* « *Non potest beneficium manu tangi sed animo geritur; multum interest inter materiam beneficii et beneficium* », *de benef.* I, V. Cfr. ancora: *ibid.* VI, 1, 2; *ad Helv.* 8, 3; *Ep.* 106, 113, ecc.

(23) *Quaest nat.* I; *Epist.* 119, 16; 92, 30; *de Prov.* II, VII, V, ecc.

(24) *Quaest. nat., prol.* 13 e II, 45; *De benef.* IV, 7 e VI, 23; *De ot.* V; *Epist.* 1, 3; 49, 11; *ad Helv.* VIII; IX; XX, ecc.

(25) *De benef.* IV, 2; *Epist.* 58, 26; 31, 3; 53, 11; 59, 14, ecc.

(26) *Ad Helv.* X; *de vita b.* II; *ad Marc.* XVI; *de Benef.* V, 16; IV, 26; II, 30; *Epist.* 18, 12; 25, 4; 26, 8; 73, 10; 77, 12; 94, 42; ecc. Il Burgmann, in *op. cit.* p. 43, non crede che Seneca si sia allontanato dalla dottrina stoica riguardo alla natura della divinità; ma è opinione insostenibile.

(27) *Cons. ad Helviam,* VIII. Del resto, l'eclettismo di Seneca si può desumere dalle sue stesse dichiarazioni: poichè ora si proclama rigido seguace degli stoici (*Epist.* 89, 1), e loda le loro dottrine (*ad Helv.* XII; *de Clem.* II; *de otio* I), ora invece dice di non consentire in tutto alle loro teorie (*Epist.* 80; 33; ecc.; *de Otio sap.* III; *de vita b.* III; *Brev. vit.* XIV ecc.), che in parecchi luoghi combatte apertamente (*Epist.* 59, 7; 83, 8; 85, 1; 113; 117, 6; ecc.).

§ 2.

(1) *Repubblica,* lib. X.

(2) *I ricordi.* II, 17; V, 23; IX, 28.

(3) *Eneide,* X, 861.

(4) *Georg.* I, 197-198. Seneca dice: *omne futurum incertum est et ad deteriora certius.* Ad Marc. XXIII.

(5) *Eglog.* IX, 50-54. Ecco la traduzione di questo passo, che può offrire qualche difficoltà d'interpretazione: « O Dafni, innesta i peri; i tuoi nepoti ne raccoglieranno le frutta. Tutto la età si porta, persino la memoria *(animum quoque)*; mi ricorda che fanciullo io cantava spesso, finchè i lunghi soli tramontassero. Ora tante canzoni dimenticai; la voce essa pure si dileguò da Meri: i lupi lo videro primi ». Alludesi qui all'intercalare comune, per cui dicesi che si perde la voce quando i lupi vedono noi prima che ce ne accorgiamo.

(6) *Georg.* III, 284-285.

(7) *De brevitate vitae,* XII.

(8) *Georg.* III, 66-68.

(9) I versi surriferiti sono riportati da Seneca nel C. IX; il brano che qui citiamo è tolto invece dal capitolo successivo.

(10) *En.* X, 467-472; si cfr. l'*Apologia di Socrate,* III. ove Platone esprime l'identico pensiero.

(11) *En.* VI, 730-734.

(12) *Fedone*, VI. Avvertiamo fin d'ora che per le opere platoniche ci serviamo della traduzione del Bonghi (Roma, Bocca).

(13) *Fed.*, XI e XXXIII.

(14) *Ad Marciam,* XXIV; ed anche *Epist.* 65, 22; ecc.

(15) *Fed.,* IX.

(16) *En.,* IV, 384-386. I Romani erano tanto formalisti, che continuavano a ripetere le antiche formule e seguire gli antichi riti, anche quando non fossero più conformi alle loro nuove opinioni. Virgilio ce ne offre un esempio caratteristico: sebbene egli non presti più fede all'antica credenza che faceva sussistere nel sepolcro l'anima e il corpo uniti, tuttavia, descrivendo i funerali di Polidoro, ha questa espressione: *animamque sepulcro condimus* (III, 67), che si riferisce appunto all'antica credenza, ed è in piena contraddizione con le sue dottrine sulla vita futura.

(17) *En.* X, 467-468.

(18) *En.* XI, 408-409.

(19) *De brevitate vitae*, XII.

(20) *En.* VI, 719-721.

(21) Gaetano Negri - *Rumori mondani,* Milano, 1894, il saggio: « Il Fedone e l'immortalità dell'anima » pagg. 213-275.

(22) Havet - *op. cit.,* vol. II, p. 201. Da queste considerazioni noi escludiamo, naturalmente, la poesia filosofica vera e propria, quale, ad esempio, quella di Lucrezio.

(23) Cfr. Malfilatre - *Le génie de Virgile,* Paris, 1810,. Vol. I, prefazione. P. F. Tissot - *tudes sur Virgile, comparé avec tous les poètes épiques et dramatiques des anciens et des modernes,* Bruxelles 1826, Vol. I, specie a pag. XCIX e segg. Boissier - *op cit.* Vol. I p. 220-262.

(24) *En.* II, 735-36. Per maggiore brevità d'ora innanzi verrò citando, riguardo al carattere di Enea, solo quei passi non altrove riportati.

(25) *Fedone* (trad. Meini, Roma, 1887) p. 119 e 151.

(26) *Fedone,* p. 114.

(27) *En.* II, 575-588.

(28) *I Ricordi*, VII, 22

(29) *En.* IV, 690 e segg.

(30) S. Agostino - *Le confessioni,* lib. I, op. I, 66.

(31) Tissot - *op. cit.*, Vol. II, p. 102-338.

(32) *En.* IV, 279-282.

(33) *Ibid.*, 314-330.

(34) *Ibid.*, 333-361.

(35) Tissot - *Études sur Virgile,* Vol. II, p. 363-365

(36) Cfr. *Essai sur le poème épique,* p. 3.

(37) Tasso - *Gerus. Lib.*, C. XIV.

(38) Cfr. Havet, *op. cit.*, V. I, pag. 235 e segg.

(39) *Eglog.* X, 69.

(40) *Eglog.* VIII, 43-45.

(41) *Ibid.* 41.

(42) *Eglog.* III, 100-101.

(43) *Eglog.* VIII, 47-50.
(44) *En.* IV, 412.
(45) *Georg.* III, 242-244.
(46) *Ibid.*, 245-254.
(47) *Ibid.*, 215-216.
(48) *Ibid.*, 258-263.
(49) *En.* I, 697 fine; IV, 129 e segg.
(50) *En.* IV, 141-150.
(51) *Ibid.*, 266; 562.
(52) *Ibid.* 215-217: *ille Paris, cum semiviro comitatu - Maeonia mentum mitra crinemque madentem - Subnixus.*
(53) *Ibid.*, 193-194.
(54) *En.* I, 427-434; 507-512.
(55) *En.* VI, 442.
(56) Epitteto - *Manuale,* XLVII.
(57) Havet - *op. cit.*, Vol. I, p. 235.
(58) *En.* IV, 24-27.
(59) *Ibid.*, 169-170.
(60) *Ibid.*, 172.
(61) *En.* VI, 472-475.

§ 3.

(1) Lodovico Frati - *La donna italiana,* Torino, 1899, p. 107.
(2) S. Joan Chrys. - *Ser in decollat.* S. Jo. Bapt.
(3) Orig. in Math.
(4) Traggo queste notizie da un libro di P. Viazzi - *La lotta di sesso*, Palermo, 1900, p. 27 e segg.
(5) Cfr. L. Frati, *op. cit.* C. VIII.
(6) Cicerone ha tradotto questo passo nella sua *Republica*, I, 43.
(7) *De const. sapientis,* C XIV.
(8) *En.* VII. 341-345; per la descrizione dei furori di Amata cfr. *ibid* 357-378;
(9) *En.* V, 6.
(10) Dice l'Heyne, vol. III, p. 173: « *Hanc adeo mortem praetulit poeta historiarum fidei, qua apud Servium Fabius Pictor, Amata inedia se interemisse tradiderat* ».
(11) *En.* I, 25-28.
(12) *En.* V, 610-685.
(13) *En.* VI, 93-94.
(14) *En.* XI, 445-484 e segg.
(15) *En.* IV, 569-570.
(16) Dice infatti l'Heyne, III, p. 619: « *Bene autem Servius: - sane armorum longa descriptio eo spectat, ut in eorum cupididatem merito Camilla videatur esse succensa. - Scilicet etsi virili animi femina, tamen a cultu et ornatu intactam mentem non habuit* ».

(17) *En.* XI, 818–819.

(18) *Cons. ad Helv,* XIX. Per la condizione della donna a Roma vedansi: G. Boissier, *op. cit.,* Vol. II, p. 192-239; Gide - *Étude sur la condition de la femme,* Paris, p. 98 e segg.; Marquardt - *La vie privée des Romains,* Paris, 1892, Vol. I, C. I e II.

(19) Cicero - *Tusculane,* I, 12.

(20) Plauto - *Captivi,* V, 4, 1.

(21) *Fedone* (trad. Bonghi), LXIII.

(22) In *Opuscoli morali,* il trattato: *Non potersi vivere felicemente secondo Epicuro,* (trad. M. Adriani, Firenze, 1820).

(23) In *Op. mor.,* il trattato sulla *Superstizione,* p. 471-493.

(24) *En.* VI, 269.

(25) Cfr. S. Ambrogio, *De Sancto Spir.* II, 5, 36. Quanto alla impressione destata fra i Romani dal l. VI, vedasi Boissier, *op. cit.,* p. 299 e seg.

(26) *De rer. nat.,* VI, 740.

(27) *En.* VI, 237-241. I versi che veniamo citando in seguito, sono tolti dallo stesso libro, fino ai v. 637.

(28) Preller, *op. cit.* P. VII, C. I.

(29) Preller, *ibid.*; si vedano anche ivi le notizie su Caronte.

(30) *En.* VIII, 243-246.

(31) *Ibid.,* 666–670.

(32) *En.* X, 641-642.

(33) *En.* II, 268 e segg. Circa la credenza nell'apparizione dei morti, diffusissima in tutto il mondo antico, si cfr. Friedlaender, *op. cit.* v. III, p. 640 e segg.; e Cicerone, *Tusc.* I, 12–16.

(34) *En.* II, 770–fine.

(35) *En.* III, 40–49.

(36) *Ibid.,* 147-175.

(37) *En.* IV, 351 353.

(38) *En.* I, 353–356.

(39) *En.* V, 721–740.

(40) Orelli - *Inscript. lat. amplissima collectio,* 4775.

(41) *Corpus inscript lat.* (pubbl. dall'Accademia di Berlino) Vol. II, n. 4429.

(42) *En.* XI, 271-274.

(43) *En.* XII, 816-817.

(44) *En.* VI, 323-324. Si abbia presente che per Virgilio il vocabolo *numen* significa sempre *potenza divina;* vedasi a tal proposito il diligentissimo studio di R. Dietsch, *Theologumenon Virgilianorum particula,* off, Grim. 1853, p. 3-12.

(45) *Georg.* IV, 469-470. Riguardo all'implacabilità degli dèi infernali, vedasi ancora *ibid.* 505; *En.* VI, 370-376.

(46) *En.* VI, 570-573.

(47) *Georg.,* III, 551-557.

(48) *En.* XII, 843 e segg.

(49) *En.* VII, 233-240 e segg.

(50) *Georg.* II, 490-492.

(51) *En.* VI, 428.

(52) *En.* I, 546-547; *ibid.* 219; XI, 119-120.

§ 4.

(1) *Corpus inscript. lat.*, I, 810. Per queste notizie sulle vicende della credenza della vita futura in Roma, vedasi Boissier, *op. cit.*, V. I, p. 264 e segg.

(2) Preller, *op. cit*, p. 343 e segg.

(3) Preller, *op. cit.*, p. 316 e segg.

(4) Diog. L., VII, 157: « Χρύσιππος δὲ τὰς τῶν σόφων (ψυχὰς) μόνον (ἐπιδιαμένειν μέχρι τῆς ἐκπυρώσεως) ». Per la questione generale, vedasi Ogereau, p. 98 e segg.

(5) Cfr. Negri, *op. cit.* p. 124, ove si dimostra che il concetto dell'immortalità dell'anima sembra assente dal pensiero di Marco Aurelio. Si consideri però questa frase dei *Ricordi*, IV, 14: « 'Ενυπέστης ὡς μερος. 'Εναφανισθήσῃ τῷ γεννήσαντι μᾶλλων δὲ αναληφθήσῃ εἰς τὸν λόγον αυτου τον σπερματικόν ».

(6) Epict. *Dissert.* II, 6; III, 13.

(7) *Epist.* C. II. Tutta questa lunga lettera è una fervida dimostrazione della immortalità dell'anima.

(8) *Epist.* XXIV.

(9) *En.* VI, 852-854. A proposito del carattere generale del popolo romano e della letteratura latina, vedasi: G. Michaut, *Le génie latin*, Paris, 1900, p. 9-62. Così il Brunetière, nel quinto volume dei suoi *Études critiques* definisce come *sociale* la letteratura francese.

(10) Cfr. Malfilatre, *Le génie de Virgile*, Parigi, 1810, Vol. IV, p. 225-261; e William Warburton, *The divine legation of Moses* ecc. Londra, 1738-1765, Vol. II. parte 4.

(11) Ed infatti, era tanto il timore di codesti castighi, che pochissime ed assai vaghe notizie ci giunsero circa le cerimonie che si compievano nei misteri. Si veda in Porfirio, *De antro Nympharum*, C. 6, 20.

(12) Nel proemio al l. VI; ed. Venezia 1536.

(13) *Georg.* IV, 480; *En.* VI, 439. Sull'idrografia dell'inferno virgiliano molto disputarono i commentatori, fra cui il Cerdanus, il Ruaeus, l'Heyne e A. Jarie *Viaggio di Enea all'inferno e agli Elisi secondo Virgilio*, Napoli, 1831; la conclusione più comune è che dall'Acheronte derivi lo Stige a da questo il Cocito; ma uno studio attento ci persuase che Acheronte e Stige sono per Virgilio una stessa cosa.

(14) *En.* VI, 297,

(15) *Ibid.* 550-551.

(16) *Odiss.* XI, 14-19, e X, 510 e segg.

(17) *Fedone*, LIX - LX - LXI; cfr. anche il limpido riassunto fattone dal Negri, *op. cit.* p. 246 e segg.

(18) Cfr. Tito Livio, XXIV, 12; Lucrezio, *De rer. nat.* VI, 740; Mommsen, *Inscript. Neapol.*, 3571.

(19) Cfr, Krüger - *Charun und Thanatos*, Charlottenburg, 1866.

(20) *En.* VI, 431-433.

(21) *Odiss.* XI, 51-80.

(22) Boissier, *op. cit.* vol. I, p. 289. nota; *Repubbl.* p. 498, trad. Ferrai.

(23) Cfr. l'opera dottissima del P. Bottagisio - *Il Limbo dantesco*, Padova, 1898. p. 4 e segg.

(24) S. Agost. - *Ep.* 186, 27.

(25) *Odiss.* XI, 38-43. Questi versi sono posti tra parentesi nelle edizioni critiche, perchè ritenuti di formazione posteriore, come in generale tutti i luoghi in cui si accenna ad una sanzione oltremondana dell'operare umano, i quali sono da attribuirsi alla poesia teosofica e teologica. Ad ogni modo, l'aggiunta non è posteriore al sec. V a. C., quindi rimane il valore della nostra affermazione. Cfr. la lettera del Lucchesini al Micali *Sopra alcuni luoghi dell' Odissea che si credono spurii*, nell'*Antologia* del Vieusseux, t. VIII, 22 p. 133, 1822; e Comparetti - *Die Strafe des Tantalus nach Pindar* in *Philologus*, vol. XXXII, disp. 2, n. VIII.

(26) *Odiss.* 487-491.

(27) Cfr. Malfilatre, *op. cit.*, IV, p. 238 e segg.

(28) Gaius - *Instit.* I, 55.

(29) Svetonio - *Cal.*, 5.

(30) Cfr. I. Marquardt - *La vie privée des Romaines*, Paris, 1892, Vol. I, p. I.

(31) *Repub.* p. 497; *Gorgia* p. 524 (trad. Ferrai); *En.* VI, 540.

(33) *En.* VI, 577-579; in questo modo, e non altrimenti, vogliono essere interpretati questi versi, i quali si potrebbero volgere in prosa così: « *ipse Tartarus bis tantum descendit in profundum, et sub umbras extenditur, quantus est prospectus inde ad aethereum coeli olympum.*

(32) *Iliad.* VIII, 16; Esiodo, *Teogon.* 720, ἶσον οὐρανός ἐς ἀπὸ γαίης; *Fedone*, 110 B - 112 E.

(33) Cfr. *Odiss.* XI, 304, 576 ecc.

(34) Nella descrizione dello scudo di Vulcano, *En.* VIII, 668-669.

(35) Nella sua *Enéide travestie*, parodiando questi versi (*En.* VI, 620), esclama: *Cette sentence est bonne et belle - Mais en Enfer de quoi sert-elle?*

(36) *De Republ.* l. VI, 9; e anche *Tusc.* l. I, 20.

(37) Il Winson nel suo *Les religions actuelles*, Paris, 1888, p. XIII, dice che la teoria esposta da Virgilio nei versi che stiamo esaminando è quella degli Indiani. Noi invece abbiamo già dimostrato che la prima parte di essi riproduce la dottrina stoica dell'anima del mondo; e dimostreremo ora che la seconda parte s'ispira direttamente alle dottrine platoniche.

(38) Cfr. G. Trezza - *Lucrezio*, Firenze, 1876, p. 123, *nota*.

(39) Platone - *Repubblica*, L. X, C. XVI, 621; *Fedone*, p. 107 d.

(40) *Repubbl.*, *ibid.* C. XIV e XV.

(41) *Repubbl.*, *ibid.* XIII, 615.

(42) Cfr. a tal proposito le osservazioni del Boissier, *op. cit.*, Vol. I, p. 298-299.

(43) *Ad Aen.* VI, 898, ed. Parigi, 1600, p. 448.

(44) William Warburton, *op. cit.*, loc. cit.; Malfilatre, *op. cit.*, loc. cit.

(45) C. Ruaeus, *op. cit.*, Vol. II, p. 459.

(46) *Odiss.* XIX, 562-567. Questa tradizione era stata riprodotta anche da Ovidio, Orazio, Cicerone. Si confronti il giudizioso comm. dell'Heyne *ad Aen.* VI, 894 e seg. IV, p. 260.

§ 5.

(1) E' comparsa di questi ultimi giorni un'opera di E. Disa, *Le previsioni del tempo da Virgilio ai dì nostri* (Torino, Bocca, 1900) nella quale l'A. dice, a proposito degli insegnamenti contenuti nelle Georgiche, che Virgilio « ebbe incontestabilmente il senso scientifico del metodo sperimentale, ebbe quell'acuto e potente concepimento che, dati i mezzi, giunge a grandi scoperte » (pag. 22); e riporta quindi il giudizio di due moderni scienziati francesi, secondo i quali il nostro poeta avrebbe intuito le leggi delle tempeste (fissate solo da pochi anni coll'aiuto del telegrafo, degli stromenti e degli Osservatorj), e le leggi organiche del Darwin sulla evoluzione degli organismi mediante la selezione (pag. 19-21). Addirittura!..... Scevri da qualsiasi idolatria, noi abbiamo potuto vedere quale sia realmente il *senso scientifico* di Virgilio. Notiamo frattanto che allo stesso Disa non è sfuggito che gli insegnamenti di Virgilio, non sono dovuti ad intuizioni sue proprie, ma attinti in parte alla sapienza volgare propria de' suoi tempi, in parte alle opere greche, come dimostrò primo l'Orsini, e più tardi l'Eichoff, il Ribbeck, il Knoche, il Morsch, e come Servio aveva già mostrato nel suo commento.

(2) Cicerone - *Accademica*, II, 3.

(3) È questo un brano di una lunga e splendida lettera che l'illustre critico e filosofo ci scriveva dopo aver lette le prime tre parti del nostro lavoro. Egli vorrà perdonarci se il desiderio di far conoscere almeno una piccola parte -- non laudativa - del suo scritto, ci ha indotti a portare nel dominio pubblico ciò che era destinato a rimanere nell'àmbito di una semplice corrispondenza privata.

(4) Cfr. la *Prefazione* alla trad. francese dell'opera più volte citata del Preller, p. X-XI.

(5) Cicerone - *De nat. deor.*, II, 22 e 28; Zeller - *Philos. der Griechen*, III, 1, 300 e segg.

INDICE ANALITICO

